

كتاب

مرآة الشروح

للعلامة مولى محمد مبين على كتاب سلم العلوم للشيخ محب الله البهارى

﴿ الطبعة الاولى ﴾

١٣٢٠

على نفقة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجي وشركاه

﴿ الجزء الاول يشتمل على مباحث التصورات ﴾

(طبع بمطبعة السعادة بمصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أصفياء وأولياء عرفاء وحكماء عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كفارا جهلاء منهمكين في الورطة الظلماء والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أخرج الناس من ظلمة الضلالة الى نور الهداية ومن سوء الغباوة الى حسن الذكاوة ومن شر الشقاوة الى خير السعادة وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين * أما بعد * فيقول العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نعال العلماء العاصي بأنواع المعاصي الراجي رحمة ربه القوي الباري المعتصم بحبل الله المتين محمد مبين نور الله قلبه بنور الصدق واليقين ورزقه شفاعة شفيع المذنبين وجوار أول الشافعين وأصحابه عماد الدين في أعلى عليين بحرمة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها القواعده مغلقا غاية الاغلاق قد أكب عليه علماء الآفاق وشرحوا له شروحا محتوية على تحقيقات بديعة وتدقيقات عجيبة ولم يلتفتوا الى حل مطلبه وكشف مقصده وايضاح معضله وبيان مجمله فهو بعد مستور تحت الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانظار بدون معونة الافكار وقد سألني في سابق الزمان بعض أجلة الخلان من الأحبة الخلصان أن أشرح له شرحا يذلل عويصاته الأبية ويسهل طريق الوصول الى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للطالبين ومفيدا للمحصلين واني مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة اذا نظرت الى الحاح المشتغلين بقراءته لدي وفرط رغبتهم الى كنت أقدم عليه واذا لمحت الى حدوث طائفة أول قدمهم الانكار بالحسد والعناد وثانيها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أحجم منه وأسوف أمرهم من يوم الى يوم وشهر الى شهر وعام الى عام الى زمان كثير حتى انهم ايسوا ولم يصلوا الى ما اقترحوا ولما ألح علي بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلباء من الأذكياء ابن أخي وقائم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاسمه مسماه وبلغه الى خير متمناه ووفقه للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجد بدا من اسعاف مرامه واجابة التماسه ولا

أعباً باللوم من لئام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعلو في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للمبتدئين أيام التحصيل الوصول الى مطلبه ويعد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال ممن كتب الرجال مخافة الاطناب وأغنيت بالاصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشروح عديم النظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يحل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميته ﴿ بمرآة الشروح ﴾ وهذا الاسم مطابق لمسماه لانّ هذا الشرح كاشف لشروح سواه والمرجو من كرام الاخوان الذين ألسنتهم مطابقة للجنان أن ينظروا في هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيصلحوه بالكتمان إذ الانسان مركب من الخطأ والنسيان والصواب في كل باب انما هو من شأن السبحان وعليه التكلان وهو خير من أعان وبه الاستعانة في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أو لشهرته على الألسنة أو لذكره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسبح الذي يفهم من السبحان في القاموس سبحان الله تنزيها لله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزه ومقدس عنهما وعن جميع العيوب والنقصان والسبحان منصوب على المصدر حذف فعله وجوبا قياسا وهو سبح سبحانا أي برئ الله تعالى من السوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى الفاعل وأما اذا قيل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبحته سبحانا أو أسبحه سبحانا أي أنزهه وأبرؤه عن السوء ونقول في حقه انه منزه ومقدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى التسبيح الذي هو التبرئة قال سيبويه سبحت تسبيحا وسبحانا فالمصدر التسبيح وسبحانا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة و يمنع من الصرف فما قيل انه لا علم للتسبيح والا منع من الصرف كعثمان ليس بشئ لانه اذا كان علما يكون غير منصرف لامحالة نعم ههنا لا وجه لهذا الاحتمال لانه في حال العلمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في * سبحان من علقمة الفاخر * خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم و بتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شئ منهما فتأمل ولا يلزم بايراد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التحميد لأن الحمد ايها الصفات الكمالية للمحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

وللناس فيما يعشقون مذاهب * والاتباع بكلام المجيد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بني اسرائيل . سبحان الذي أسرى بعبده ليلا . وغيرها بما يراد التسبيح في أوائلها و يسبح له كل شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات . كما قال الله تعالى . وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعني كل شيء ينزه الله تعالى عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا و يجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف لا يخفى * (ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أي مقولا في حقه انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرد عليه وندرة وقوعه كذلك يكون بتحيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطري قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا العجز عن الادراك كما قال أمير المؤمنين علي على نبينا وعليه السلام العجز عن ادراك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات إشراك فما قيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى ليس بشيء نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل أن يكون استفهاما يستفاد منه التعجب نحو . الحاقة ما الحاقة . أي أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أي كل وقت يحدث أشخاصا ويجدد أحوالا على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا و يفرج كربا و يرفع قوما و يضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيئه بعد أفعل المشابه لفعل مضمر فاعله فوقعه موقع المفعول فانتصب انتصابه فما مبتدأ مع كونه نكرة عند سيبويه والأخفش على أحد قوليه اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتنكير يناسبه فمعنى ما أعظم شأن الله تعالى يعني أي شيء من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما وفيه ضمير راجع الى ما هو كالفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أي الذي جعل الله تعالى أعظم الشأن موجود وشيء عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمحى عنه معنى الجهل فجاز استعماله في التعجب

عن شيء لئلا يخيل وقوعه بجعل الجاعل نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضي * (لا بحد) الظاهر انه حال من الشأن لقربه والحد منتهى الشيء كذا في القاموس فمعناه ان شأنه تعالى ليس له منتهى لانه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا تحصى لا يحيط بها عقل ولا يجوز لها درك وليس صفة له لأن الجملة في حكم النكرة والشأن معرفة لانه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع الى الله تعالى وما قيل ان الغالب في الحال الانتقال من ذي الحال فسلم لكن لما قال أولا سبحانه فعلم انه منفرد عن تغير الاحوال لا نقصان فيه فحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لان الاطراف لا تكون الا في المقدار وهو منزه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعناه الاصطلاحي وهو المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فمعناه انه تعالى لا يعرف بالاجزاء لانه بسيط ذهنا وخارجا كما قال المصنف في الحاشية والدليل على بساطته تعالى مطلقا انه لو كان مركبا وله أجزاء سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جميعها ممكنات أو واجبات أو بعضها ممكن وبعضها واجب والأول ينافي الوجوب والثاني ينافي التئام الماهية الواحدة منها لان كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ومستغني عن الآخر فلا يتصور الاتحاد فيهما ويكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب ومعلولا له فلا يكون الواجب الا ذلك الجزء لا الجزء الآخر فكيف يكون مجموعهما واجبا وما قيل من انه يجوز أن تكون الاجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها الى الآخر في الوجود وهذا لا ينافي الواجب لان الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الأمر المنفصل وأما احتياجه الى الأمر الداخل فيجوزه النظر الدقيق ليس بشيء لان مقصود المستدل ان الاجزاء لو كانت واجبات فهي منفصلة الهوية ومستغن بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج الى الغير فكل من الأجزاء منفصل عن الآخر وغيره وان كان داخلا في المجموع فتجويز احتياج المجموع الى الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجويز احتياج كل منها الى الآخر لان العاقل لا يقول باحتياج الواجب الى غيره المنفصل عنه واذا لم يحتج أحد الاجزاء الى الآخر لم يتألف منها الذات الأحدية هذا هو المقصود نعم لو قرر الدليل بأنه لو كان الواجب ذا أجزاء لكان محتاجا اليها وهو ينافي الوجوب فلا شك في ورود هذا الايراد وبين التقريرين بون بعيد ويرد عليه أيضا ان هذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي فقط لان الاحتياج الى الأجزاء الذهنية ينافي البساطة الذهنية لا الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني والخارجي بأن الأجزاء الذهنية منحصرة في الجنس والفصل والأول مأخوذ من المادة

والثانی مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فحينئذ يكون التركيب الذهنی أيضا ينافی الوجوب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع اذ يعلم بالضرورة ان الشیء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ لانتزاع أمور متعددة فلابد من أن يكون فی منشا الانتزاع تكثر فيلزم تركيبه فی الخارج وهو ينافی الوجوب ويرد عليه النقض بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالی مع انه واحد ولا تكثر فی ذاته أصلا وقد يستدل علی بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر فی موضعه فلو كان له أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذی هو الفصل المقوم مقسما له لان المقوم اذا حصل الماهية والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادهما محال لان الاول يكون داخلا والثانی خارجا فكيف يتحدان وبهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهنی علی انا لا نسلم ان كل ما أفاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذی يكون خارجا ومفيدا للوجود وههنا ليس كذلك فافهم *(ولا يتصور) علی صيغة المجهول كما هو الظاهر يعنی لا يدرك بالكنه ولا بكنهه أما الاول فلما مر فی لا يحد لانه بسيط لا تحديد له والعلم بالكنه لا يكون الا بالذاتيات والاجزاء التی تكون مرآة للذات فاذا لم يمكن له تعالی اجزاء لا يكون تصوره بالكنه ولا يخفی عليك أن دليل امتناع تصوره بالكنه انما يتم اذا لم يكن حصول الكنه الا بالأجزاء وهو بعد فی حيز الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالی ما يكون تصوره موجبا لتصور كنهه تعالی وأما الثانی فلانه عبارة عن تصور حقيقته وماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالی كما تقرر فی موضعه فتصور حقيقته بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارجی كيف يحصل فی الذهن لانه حينئذ لا يخلو إما أن يكون معدوما فی الخارج فيقبل العدم وإما ان يكون موجودا فيه كما هو موجود فی الذهن فيقبل التكثر وكلاهما محالان فی ذاته تعالی وقد يقال إن الواجب تعالی غنی بالذات عن الجاعل فلو حصل فی الذهن يكون متشخصا بالتشخص الذهنی فاذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارجی يلزم احتياج الواجب فی وجوده وتشخصه الی المحل فيحتاج الی العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا بتشخصين وكلاهما باطلان لانّ الاول ينافی الواجبية والثانی يوجب التكثر وصيرورة الجزئی كليا والفرق بتغاير التشخصين فی افادة الامتياز باطل لأنّ التشخص فی الشخص البحت هو المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشیء بالتشخص الواحد صار التشخص الآخر لغوا وإلا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأنّ الاحتياج فی التشخص الخارجی للواجب تعالی بالذات محال أما بحسب التشخص الذهنی فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشیء لان تغاير

التشخص انما يتصور في الكلي وأما في الشخصي فلا يتصور لما مر لا يقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى علمه لانا نقول علم الجزئي إما بحصول الماهية الكلية في الذهن مع تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجي أو بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخص الخارجي فلا سبيل الى حصوله في الذهن لما مر من المحذورات وأما تصوره بالوجه و بوجهه فلا مانع لوجودهما فيه تعالى وأما اذا قرئ على البناء للفاعل فمعناه لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان حصول الصورة يكون في العلم الحصولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضوري لانه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فاذا كانت معلوماته تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أيضا غير متناهية على حسب المعلومات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لامتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة مترتبة مجتمعة غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل ببراهينه فالله تعالى عالم بذاته وصفاته و بالممكنات من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدأ لانكشاف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وهو العليم الخبير وتفصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية الزاهدية المعلقة على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي العليل و يروي الغليل *

(لا ينتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين الوالد والمولود وليس أحد من الممكنات مماثلا ومجانسا له تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا لاحتياج المولود الى الوالد وهو ينافي الواجبية . فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر . قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهما لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة الامكانية متساويان وأما الواجب والممكن فهما متباينان من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وليس بجسم كما ثبت في موضعه وأما اذا قرئ على صيغة المجهول فمعناه اللغوي لم يولد لان الولادة تقتضي الاحتياج وهو متنزه عنه و يحتمل أن يكون بمعناه الاصطلاحي أي لا يحصل بالبرهان كما تحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون مفيدا ومثبتا له و لا يعلم بدونه كما لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموضحة لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا لميا فكيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار للبرهان مطلقا بل لافادته لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه بديهي فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات العجيبة والمخلوقات البديعة على العليم الخبير * (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه أزلي وأبدي الآن كما كان وكما لا تغير فى ذاته تعالى كذلك لا تغير فى صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا فى الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الاضافية كالعلم وغيره فمباديها متقررة فى ذاته تعالى فكيف تتغير والا يلزم التغير فى مباديها وهى فى الذات فيلزم التغير فى الذات وهو محال والتغير فى الاضافيات المحضة كالذاتية لا يضر لانه تغير فى الأمور المتباينة عن الذات . فان قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شئ فكان متقدما على كل ماسواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شئ هالك الا وجهه فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدية . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لان فى عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شئ معية سرمدية وكل شئ هالك بحسب الذات لانه محتاج ممكن لا يوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى يعنى ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائدا الى الشئ فيكون معناه كل شئ هالك الا وجه ذلك الشئ أى استناده الى الله سبحانه وتعالى أى هالك فى ذاته من كل وجه فى الأزل والأبد الا من جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك *(تعالى) فى القاموس التعالى الارتفاع * (عن الجنس) بالجيم والنون فمعناه اللغوى انه تعالى برئ عن المجانس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثله شئ . ولم يكن له كفوا أحد . لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفى الابهام فيه أيضا وان أريد معناه الاصطلاحى أى الجنس المنطقى فمعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان مالا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمنا فى لا يحد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لان قوله لا يحد يحتمل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام فى كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق فى شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض فى شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الحبس بأن يحبسه ويقيده مكان وزمان * (والجهات) أى برئ عن الجوانب والنواحى والجهات الستة للفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى برئ عنها وأما الآيات الدالة على كونه فى السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لانه ليس بمتمكن ولا متحيز بل المقصود عظمته ورفعته *(جعل الكليات والجزئيات) أى خلق الكليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الليس الى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطا وأما اذا كان مؤلفا فصار معناه ان الله تعالى صير الكليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثانى وفى الجعل المؤلف لا بد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه أشار فى الحاشية المنهية وقال فيه اشارة الى ماهو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيس من الليس اه وجه الاشارة ماعلمت آنفا ويستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وليس مؤلفا بمعنى التصيير لأن قصره على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على مفعول واحد فعلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقيين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى هى بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشاؤن القائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشيء الموجود أثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوه الاول بان الشيء انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والامكان عبارة عن الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج الى الجاعل فالمجعول هو الاتصاف والثانى بانه لولم يكن الجعل مؤلفا يلزم انتفاء الجعل رأسا عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والا تلزم المجعولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لا بد ان يكون واقعيا فلم يبق الا الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجعولا ويتعلق الجعل به والا ينتفى الجعل رأسا والثالث ان الجعل يستدعى مجعولا ومجعولا اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا فى الجعل المؤلف وكلها مردودة أما الاول فبمنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقرره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه أيضا انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فما الفرق بينه وبين الوجود . فان قيل ان منشأه عينى فلا يكون انتزاعيا محضا . قلنا ان منشأ الوجود أيضا أمر عينى لانه ليس الا الماهية وهى أمر عينى وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم المجعولية الذاتية لان المجعولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من الليس الى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقا المجعول والمجعول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لا بد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجعولا فقط فالحق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية ووجود واتصافها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر الجاعل لانه لابد أن يكون أثره واقعيا فلم يبق الا الماهية فهي أثره فيكون جعلا بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضما يلزم الدور على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير الغيرية واحتمال الانفصال من الأفاحش لان الحمل ينافيه ولزوم الترجيح بلا مرجح في كونه وجود زيد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأشخاص لكنه لا يضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخلو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الأعلام واني التزمت على نفسي في هذا الشرح حل المتن وكشف معضلاته ومالابد من الرد والابرام في تحقيق الكلام * (الايمان به) أي بالله المذكور في التسمية أو بالسبحان أو بصفاته المذكورة ويحتمل أن يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قربه فمعناه الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالبخت والاتفاق أو يرجع الى مايفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فمعناه الاذعان بحقية الجعل البسيط *(نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة الى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعني في قوله نعم التصديق إشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الحمل يقتضي الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من الاذعان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزأ منه والجزء يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لايقتضي العينية لكونه بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتصديق على تقدير تركب الايمان منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجذوع واللبنات على البيت فافهم لايقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم مجئ النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتي الشهادتين مع القدرة عليه يطلق انه مؤمن وان صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا القدر يكفي للايمان عند الله تعالى مالم تصدر عنه أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الاذعان بالقلب والاقرار باللسان لما كان شرطا عند الشارع دالا على الاذعان القلبي فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار عند الشرع ولاتكفي المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

وينكرونه عناداً واستكباراً كما جاء في القرآن المجيد • وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا • والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى • قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم • فعلم أن الايمان هو اليقين القلبي * (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان * (حبذا التوفيق) حبذا من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للمطلوب الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على مكون الكائنات ولما كان التصنيف بافاضة المسائل على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولابد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التنزه مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة في التعلقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الفيض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شبهان فمن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة بالكمالات العلمية والعملية فهو كالمجردات يستفيض العلوم والكمالات عن الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه في صورة البشر له مناسبة ومشابهة معنا كما قال الله تعالى • قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى • يفيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال * (والصلاة والسلام) وانما جمع بينهما امتثالا لأمر الله تعالى • إن الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما • والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة اذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلاتنا على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجره ورفعه أعلى الدرجات * (والسلام) في القاموس هو من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى ان الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه اظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته من الآفات وحفظه من البليات * (على من بعث) في القاموس بعثه كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولا وهو النبي الذي له كتاب وشريعة جديدة فنبينا صلى الله عليه وسلم شريعته ناسخة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام • فان قلت ان قوله تعالى • قل بل ملة ابراهيم حنيفا • يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها • قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذهم قالوا كونوا هودا أونصارى تهتدوا فأمر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فمعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فملة ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالخصال العشرة * (بالدليل) على حقية رسالته وهو القرآن المعجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر * (الذى فيه) أى فى هذا الدليل * (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفاه يشفيه أبرأه وطلب له الشفاء * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسمانيـة والنفسانيـة قال الله تعالى • وننزل من القرآن ماهو شفاء • لان منه مايشفى من المرض كالفاتحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وأكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحمى وكذلك غيرها من الآيات وقال الله تعالى أيضا • قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور • أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامتثال بأوامره والتجنب عن نواهيه دافع للامراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك * (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال أهله وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت أأل توالت همزتان فأبدلت الثانية ألفا وتصغيره أويل وأهيل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهلون وأهال وآهال وأهل الأمر ولاته والبيت سكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كأهل بيته وللنبى صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أونساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبى أمته وآل الله ورسوله أولياؤه انتهى • وفى الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثانى انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام أوالدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبوا التخصيص الاول توخيا للملائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف ثقيل لكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكلمة نقص قوى فارتكبوا التخصيص الثانى جبرا لهذا النقص • فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو ينافى هذا التخصيص • قلنا ان الخطر فى نفسه لا ينافى التصغير بالاضافة الى أولى الأخطار العظيمة ولا

ينافي استعماله في الاشراف وانما ينافي استعماله للشريف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت ايراد على بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني و بين آلى بعلي فقد جفاني . قلت ان صح فدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم علي كرم الله وجهه معناه ان من فرق بيني و بين آلى بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم علي انه صح عن كعب بن عجرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يارسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن اتيان على في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله عليه وسلم غير محظور والحق ان مورى هذا الحديث الذين كانوا يبغضون علي بن أبي طالب ويقولون ببغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال محاربوهم يوم كربلاء حين افتخار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فحاربوهم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل شئ في صلبه وجعل ذريتي في صلب علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول * (وأصحابه) في القاموس صحبه كسمعه صحابة و يكسر وصحبته عاشرته وهم أصحاب وأصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهري نص على ان جمع الفاعل على فعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب كنمر وأنمار أو جمع صحب بالسكون كنهر وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب و بغلبة الاستعمال في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت صحبته قليلون أقلون * (الذينهم) أي الآل والأصحاب * (مقدمات الدين) أي مقتدو الأمة في الدين كمقدمة الجيش لسائره فعلى الأمة ان يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم و يسلكوا على سننهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستمسكوا بهما وفي شأن الاصحاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاحي وفيه رعاية لبراعة الاستهلال فالمراد ان الآل والاصحاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ماثبت به أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت الينا بروايتهم *(وحجج الهداية) الحجج جمع حجة من حج يحج اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله والارواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناها الاصطلاحي يعني ان الآل والاصحاب موصلون للناس لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية تحتمل المعنيين *(واليقين) يعني لهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصلون للناس الى مرتبة اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الحميدة يحصل لهم الايقان بالله ورسوله ـ واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى لان اليقين علم يزول الشك وعلم الباري سبحانه وتعالى لا يحتمل الشك *(أما) أصله مهما يكن من شيء حذفت الهاء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء السكون فصار أما وفي القاموس أما حرف شرط والتفصيل وهو غالب أحوالها *(بعد) مبني على الضم والضمير المضاف اليه محذوف معناه بعد الحمد والصلاة *(فهذه) أي الحاضر في الذهن من الالفاظ والمعاني وغيرهما من المعاني المحتملة المشهورة *(رسالة) أي فوائد مرسلة الى من يعاطيها *(في صناعة الميزان) أي علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع وعمله الصنعة وفي عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة في عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن في تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه فصحيحة والافاسدة *(سميتها) أي الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو التحقيق عند البعض لان التعين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف الحال فعلم انه غير التعين الشخصي فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة في الذهن وهذا هو علم الجنس *(بسلم العلوم) في القاموس السلم كسكر المرقاة وهي الدرجة فهذه الرسالة مرقاة العلوم لانها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المرقاة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت *(اللهم اجعله) أي السلم *(بين المتون) جمع متن في القاموس متن ككرم صلب فالمتن ما يكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنفة فى الشهرة *(كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت أضمحلت النجوم ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول أكبوا عليه وشرحوا له شروحا حتى صار متداولا بين الطلاب فى المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مختفية كاسدة عند رواجه ونسيا منسيا *(مقدمة)* وهى ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدى كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف فى اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشاف فى الفائق ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقى ما يقدم غيره على نفسه وههنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف فى اللفظ و يقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدى لكنه قد يكون بمعنى اللازم فهى مشتقة من قدم اللازم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهى الجماعة التى تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللازم و بالمأخوذية من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه فى معنى لا يكفى فى أخذ المشتق من هذا المعنى مالم يرد استعمال المشتق فى هذا المعنى وقد استعمل المقدمة فى مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعى بخلاف معنى التقدم فتأمل أو يتكلف فى المعنى و يقال إن تلك الالفاظ تقدم معانيها فى الادراك بأن يدرك المعانى أولا ثم يتلفظ بالالفاظ و ينتقل منها الى معانيها المدركة أو تلك المعانى تقدم الالفاظ فى التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعانى أو يقال بأن تلك الامور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هى ما يذكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهى تحتمل ما يحتمله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعانى والنقوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النقوش ساقط لانها غير مقصودة فى تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلاث من السبعة وهى الالفاظ وحدها أو المعانى أو المركب منهما ومن زعم انحصارها فى الالفاظ فقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب فى الالفاظ لا تنحصر المقدمة فيهما ومن اقتصر عليها نظر الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعانى لا تتصف بالذكر فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر فى الالفاظ لان المعانى والالفاظ يوصفان بالذكر وان الارتباط والنفع إنما هما صفات للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض فى تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضى الانحصار أيضا فى الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظى يطلق على الكلام النفسى أيضا . فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب فى الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حينئذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما • قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كمعرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أو مع المعاني فالتغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصداق بأن مصداق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصداق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كمقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها الا انا نقول انه مقيد بوجه البصيرة أو يراد بالتوقف ترتب الشيء على الشيء وتصحيح دخول الفاء عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشرع في العلوم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولا شك انهما يوجدان في الامور الثلاثة • فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والغاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين • قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني المخصوصة المعبر عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان أخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كايجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة • فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوفا عليها ولا للمسائل المنطقية ارتباط بها فاوجه ذكرها في المقدمة • قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطة بالمسائل المنطقية فلذا أوردها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكر قبل المقاصد فلا مناقشة في جعلها من المقدمة فافهم * (العلم التصور) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لفظي لا يساعده ما بعده ويحتمل أن يكون تنبيها على كون المقسم علما حصوليا وانما ابتدأ بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بديهي ونظري والنظري يحتاج في تحصيله الى الفكر والفكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه *(وهو) الضمير راجع إما الى التصور كما هو الظاهر لقربه أو الى العلم واذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر* (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الادراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أو في آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحصولي والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلي وجميع انحائه من العلم بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أو في النفس ومايدركها النفس والحواس وفيه اشارة الى ان العلم وجودي لاعدمي كما ذهب اليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شاهدة على ان وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينا الاانه يزول عنا شيء وهذا هو وجه اختياره هذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عاما شاملا لجميع مايشمله العلم مع ان التصور ليس الا من أقسام الحصولي . قلت المراد من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبديهي والنظري وهو ليس الا الحصولي فالتصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العام الى القسمين وان كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال ان المقسم ما يكون مشتركا بين الأقسام وهو لا يكون الا عاما فاذا انحصر في التصور والتصديق أو البديهي والنظري فانحصاره يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع ان الحضوري والقديم ليسا كذلك لانا نقول مورد القسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الافراد الى مطلق الطبيعة فانحصار الطبيعة في القسمين باعتبار بعض الافراد لا يستلزم انحصار جميع الافراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع النقيضين لانهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لابد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة انما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع افراده الى القسمين والمشترك بين جميع أقسام العلم ليس مقسما للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هما الحضوري والحصولي ومنحصر فيهما فافهم فانه دقيق *(والحق انه) أي العلم *(من أجلى) أي أظهر *(البديهيات) لا يخفى بداهته على أحد وليست محتاجة الى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يعجز العقول عن ادراك كنهه كما ان المحسوس قد يكون ظاهرا غاية الظهور حتى يعجز البصر عن تمام ابصاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز ان يكون ظاهرا عند العقل ويعجز العقل عن تمام ادراكه قال في الحاشية اعلم ان في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بديهي وحده محال وقال

الامام الغزالى انه نظرى وادراك حقيقته عسير والجمهور قائلون بخلافه اه حاصله أن الامام الرازى ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالى ذهب الى نظريته وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال وأما تحديد العلم بعبارة جامعة محرزة للجنس والفصل الذاتيين فذلك متعسر فى أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر فى العقلية لتشابه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجمهور الحكماء وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضورى والبديهة من أقسام الحصولى فكيف يقال ان العلم من أجلى البديهيات لانه ليس ببديهى فضلا عن كونه أجلاه . قلت إن علم ماهو فى مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية علم حضورى لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولى لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة فى الذهن فافهم * (كالنور والسرور) قال فى الحاشية الاول من الحسيات والثانى من الوجدانيات والظاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو المشهور فى مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهى وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا والخاص مدركا بالكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لا يرخص ذكره اه توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور تنظير للعلم والتنظير على ما يستنبط من كلامهم تشبيه أمر فى الحكم بأمر آخر مغاير له وايضاحه بذلك كتشبيه العلم المطلق بذات النور والسرور فى حكم البديهة يعنى كما ان النور والسرور بديهيان كذلك العلم المطلق بديهى وهذا انما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للمعلوم والا كيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبديهة ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق بديهى كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم كونهما صفتين للمعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهة العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهة بديهته والى الثانى أشار المصنف بقوله فى الحاشية ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول اشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد أمر جزئى لايضاح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفى التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحته فحينئذ لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليكونا من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البديهة مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المقصود ويرد عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتياله وكلاهما ممنوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوقي لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقي ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولاشك ان المطلق جزءله ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصوره الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا فالمطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بديهته مستلزمة لبديهته وهو المطلوب وللمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئي يتعلق بشيء مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصلا في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصوره لانا نفتقر في تصوره الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقي هو الاحالة الى البديهة يأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقي آخر لا يحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهو ان العلم أمر انتزاعي وافراده حصصه وهي عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولاشك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصة انتزاعية حاصلة في الذهن وكنه الانتزاعي ليس الا ما هو حاصل منه في الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولاشك في بداهة مفهوم المقيد فبديهته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ثاقب فان قلت إن تصور المطلق في ضمن المقيد بوجه إجمالي كاف وبهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه إذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة لملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضروري في ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهي المقصود . قلت لاشك في بديهة العلم المطلق بكنهه إذ تصور كنه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصوره بالكنه بالمعنى الاصطلاحي وليس الكلام هنا فيه فتأمل * (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلى البديهيات والبديهي يكون معلوما ظاهرا فلم اختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن بديهي واما تنقيح انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ماهي عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبارين فلا تدافع بين كلامي المصنف فمن قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدري وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظريته أراد المصداق ومنشأ انتزاع هذا المعنى وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع هذه المعانى توجد فى الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والاخيران لا يتصفان بهما وانكشاف الشئ لا يكون الا بكيفية حاصلة فى الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم * (ان كان) أى ذلك العلم * (اذعانا) أى اعتقادا * (للنسبة خبرية) أى اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية حملية كانت أو شرطية اتصالية أو انفصالية * (فتصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم وكونه عينه كما قال فى الحاشية خلافا للامام الرازى فان الحكم عنده جزء من التصديق لان التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان بلغ الى حد لا يبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو ظن وادراك المرجوح وهم وهو قسم من التصور كما ستقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بمزيل فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم اما أن تعتبر مطابقته للخارج أولا تعتبر فان اعتبرت فاما أن يكون مطابقا أولا يكون والاول إما ان يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه أولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع فيه ثلاثة أشياء الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثانى أى الجزم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوه إما عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يخلو عن أحد الطرفين فاما أن يقارن تسليما أو إنكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يسلمه الجمهور أو محدود تسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص معلم أو متعلم أو منازع والثانى يسمى وضعا فمنه ما تصادر به العلوم وتبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفى وان كان مناقضا لما يعتقده لتبيت به مطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب الجدلى عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده كقوله لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعرى التسليم عن الوضع فى مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات أو الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى

بعض الاقيسة الخلفية ورّبما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك فيقال لكل رأى يقول به القائل أو يفرض به الفارض وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع مايسلمه الجمهور والتسليم مايسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمي وظني ووضعي وتسليمي لاغير ومبدأ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعرى فلا تدخل مباديه تحت التصديق الابالمجاز هذا وماقيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان والاذعان من الكيفيات العارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم اماتصور أو تصور معه تصديق كما قال بعضهم الاانه جرى على مااشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ قدس سره فى شرحه إن الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتياز والانكشاف التام للذهن لا يكون الافى الاذعان وهو أقوى مراتب الكشف الاأن يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والاذعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل فى الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجريدا تاما أوناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها *(والا) أى وان لم يكن اذعانا للنسبة الخبرية بأن لاتكون هناك النسبة أصلا كما هو فى الاطراف أوتكون النسبة غيرخبرية قابلة للاذعان كالنسبة التقييدية والانشائية أوتكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان بها كما فى التخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله *(فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمى به لكونه خاليا عن الاذعان فالشك تصور وان كان يتعلق بالقضية مايقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا النسبة متساويين فشك وان كان أحد الجانبين راجحا والآخر مرجوحا فالجانب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل فى التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل والتخيل والتوهم أقسام التصور تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفا بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن فى حال غيبته بعد حضوره والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان كليا أوجزئيا *(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متباينان) أى ماهيتان مختلفتان لا

تصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تباين بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان *(من الادراك) وهو جنس لهما ويصدق عليهما فعلم من هذا ان التصديق عند المصنف نوع من الادراك لا كيفية عارضة بعد الادراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عد التصديق من العلم عند المصنف ولفظ الادراك في الاصطلاح يطلق على معنيين الاول الصورة الحاضرة من الشيء عند المدرك أعم من أن يكون مجردا أو ماديا جزئيا أو كليا جوهرا أو عرضا حاضرا أو غائبا حاصلا في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسره المصنف وشامل لجميع أنواع العلم وانحائه والثاني التعقل المعبر عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الاول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى والعلم بالمعنى الثاني مندرجان تحت المعنى الاول للادراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الادراك المسمى بالعلم هذا اذا تعلق قوله من الادراك بقوله نوعان واما اذا تعلق بقوله متباينان فمعناه ان التصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك يعني ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك بل كيفية عارضة بعد الادراك فحينئذ يكون مذهب المصنف موافقا لمذهب المحققين ويكون اطلاق العلم عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق ادراكا لاحتمال تعلق قوله من الادراك بقوله متباينان ويؤيده أولوية التعلق بالقريب فافهم *(ضرورة) أي الحكم بالتباين النوعي بين التصور والتصديق ضروري لا يحتاج الى الدليل وانما ادعى الضرورة لان ما استدلوا به عليه غير تام وهو ان لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوازم الآخر لان من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والا يلزم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه ان اختلاف اللوازم مطلقا لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لان السواد من لوازم الحبشي والبياض من لوازم الرومي مع ان ماهيتهما وهي الانسان واحدة نعم اذا كانت لوازم الماهية مختلفة فحينئذ لا محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية في حيز الخفاء لا بد له من دليل لجواز أن يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم وغيرهما مختلفة بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان بالنوع فالتصور والتصديق أولى أن يكون أحدهما مباينا للآخر ويرد عليه المنع بأنا لا نسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف فلو كانا متخالفين نوعا يلزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهي الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لاتتم هذه الدعوى الابدعوى الضرورة فيها أو فى مقدمات دليلها فيرجع الى الضرورة فلا فائدة فى الاستدلال فافهم *(نعم لاحجر) أى لا امتناع (فى التصور) أى فى تعلقه *(فيتعلق بكل شىء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم ان التصور والتصديق اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع ان التباين الذاتى لا ينافى التعلق فالتصور متعلق بنفسه وبنقيضه وهو اللاتصور وبمقابله وهو التصديق لان مفهوم كل منهما يحصل فى الذهن وهذا هو التصور . فان قلت ان الواجب تعالى لا يتصور كما علمت فكيف يتعلق التصور بكل شىء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحائه بكل شىء بل المراد تعلقه بكل شىء بنحو من انحائه فالواجب وان كان تصوره بالكنه ممتنعا لكنه متصور بالوجه فيتعلق التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من المتأخرين من ان التغاير بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو مذهب البعض قال فى الحاشية خلافا للمتأخرين فان الحكم أى الوقوع لا يتعلق به الا الحكم أى التصديق وسيأتى فى بحث التصديقات *(وههنا) أى فى مقام بيان التباين والتعلق *(شك مشهور) بين القوم *(وهو) أى الشك (ان العلم والمعلوم متحدان بالذات) أى ماهيتهما واحدة وانما الفرق بينهما بالاعتبار *(فاذا تصورنا التصديق فهما) أى التصور والتصديق (واحد) لكون أحدهما علما والآخر معلوما *(وقد قلتم) فيما مر *(انهما) أى التصور والتصديق *(متخالفان حقيقة) لانكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما متحدين لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتنافيين الاتحاد والتخالف فى شىء واحد وهو محال قال فى الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الأولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شىء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شىء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصوره بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعانى الحرفية يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة اليها فتدبر وقد تقرر الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد ههنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزىء الجواب المذكور عن التقرير الاول ههنا فان النسبة المشكوكة يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا

شيء واحد بالضرورة هذا اه قوله مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه لو لم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلقاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنه التصديق يكونان متحدين بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحينئذ فالجواب أي حين تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه تعلقه بكل شيء بجميع انحائه بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق باعتبار وجهه ورسمه و يمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحينئذ بالمقدمة الاولى لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق و يجوز ان يكون متحدا مع وجهه ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المنافاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المنافاة وهو ممتنع قوله ألا ترى الخ تائيد للامتناع حاصله ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها العدم استقلالها وانما يجوز تصورها بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية الاذعانية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحصولي فكيف يتعلق به فتأمل قوله فتدبر اشارة الى ان تصور كنه التصديق وان كان ممتنعا لكن لو فرض تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين الأولى لو فرض تصور كنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علما والآخر معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنه التصديق يلزم التغاير بينهما لأنه قد ثبت انهما مختلفان بالحقيقة . ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما . قلنا صدق المقدم ليس بضروري في الشرطية ولك ان تقول ان التنافي بين تالي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما لجواز ان يكون المقدم محالا مستلزما للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة للمعلوم وفي صورة الاذعان ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هي عينه فلا ينفع هذا الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الاذعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية تصورية فالمانع بالتغاير النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية فالجواب جار في كل من التقريرين والتخصيص بالثاني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الا به لا بالجواب المذكور انما يتجه على تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء الحل المذكور ولا يجرى الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكة الخ اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكة هي القضية يتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد وصار كل منهما علما بهذا الشئ ومتحدا معه ومتحد المتحد يكون متحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله) أى حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأه سوء الفهم ولولا هذا لما وقع فيه ذلك الغلط وبينه وبين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا قد يذكر في مقابلة المنع (على ما تفردت به) أى او ردت هذا الحل انا لا غيرى . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية لكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسئلة الاتحاد) أى في مبحث يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أى الصورة الحاصلة في الذهن (فانها) أى هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنافها بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أى الاكتناف بالعوارض الذهنية (علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ومتغايران بالاعتبار فباعتبار الحصول معلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم بعد التفتيش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف وعلم الملائم يوجب السرور والمنافر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ للمفهوم الانتزاعي بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلابد من اتحاد الملزومات والصورة الحاصلة تابعة لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فاعلم ان العلم كيفية قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازمات مستندة اليها

تعلم ان تلك الصورة) العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلقون عليها العلم كما هو المشهور (لأن (الحالة الادراكية) أى الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خلطا بالصورة فيه بحيث يكون وجودهما وجودا واحدا (خلطا رابطيا اتحاديا) أى موجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) أى أنواع الطعوم حين حصولها فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة السامعة (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) أى مثل الذوقية والسمعية حالات أخر كالحالة الشمية بالمشمومات وهى الروائح واللمسية بالملموسات وغير ذلك (فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد القسمة بالذات والصورة انما هى بالعرض لاختلاطها بها (فتفاوتهما) أى الحالة التصورية والتصديقية (كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزيد مثلا (المتباينين) المتغايرين (بحسب حقيقتهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم مغايرة لحقيقة اليقظة وان كانتا عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض (فتفكر) فى هذا التدقيق توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاد بين العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمتحدة مع معلومها وهى المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست متحدة مع المتصور ولا التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متباينان بحسب حقيقتهما قال فى الحاشية أجاب بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وأنت تعلم ان ذلك بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا مساغ له فى القواعد العقلية اهـ حاصل ما أجاب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولا يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متحدا مع المصدق به ليلزم من اتحاده معه اتحاده مع التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانهما فى كونهما صورة حاصلة سيان فالمخصص على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وبما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فاذا حصلت صورة الجوهر مثلا فى الذهن تكون جوهرا وهى علم والعلم كيف فيلزم كون الشئ الواحد داخلا تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهى تابعة لمعلومها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان معلومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن مثلا وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضا وهو جنس عام لما تحته فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضا يلزم كون الصورة عالمة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهى قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عالمة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لا فى الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالطت بالصورة وليس هذا الخلط خلطا انضماميا ليلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل منتزعة من الصورة ومتحدة معها فى الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عالمة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولا ذاتية لها والا لما وجدت فى الخارج معراة عنها بل من الأعراض التى لا عروض لها الا فى الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتى وصدق الحالة على الصورة صدق عرضى فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتى فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفا لانه انما يدخل تحته ما كان حقيقة متأصلة لانا نقول كونها انتزاعية لا ينافى الكيفية كالكيفيات المنتزعة فى الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضا لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة فى الذهن صدقا عرضيا وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكياء . قلت يكفى للحمل علاقة الحلول سواء كان أحدهما حالا فى الآخر أو كلاهما حالان فى ثالث وهنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفى لحمل أحدهما على الآخر كما فى الضاحك والمتعجب فانهما قائمان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضى به الاستاذ فى مصنفاته ومن ذهب الى ما اشتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين بنحو فى الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهى قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتحدين يوجب قيام المتحد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرها من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنساعاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمسه الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أي المجموع (من كل) أي كل واحد (منهما) أي من التصور والتصديق (بديهيا) أي غير محتاج الى الفكر (والا) أي وان كان بديهيا (فأنت) أي المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا صار بعضها بديهيا وبعضها نظريا والنظري يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فعلم بيان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديهيا ولا جميعها نظريا والثاني انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أوردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقلية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثاني أن يكون جميعهما نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظريا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية والتاسع أن يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة والى الثاني ذهب جهم بن صفوان الترمذي والى الثالث ذهب الامام الرازي والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر الذاهب الى الاحتمالات الباقية (ولا نظريا) أي ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

للنظرى معناه ليس نظريا يمتنع تحصيله بدون النظر قال فى الحاشية العلم المنقسم الى الضرورى والنظرى ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة البارى وقد صرح بذلك فى شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده لا يتناول تصور حقيقة الواجب اه حاصله دفع توهم عسى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا انقسم الى الضرورى والنظرى فيلزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضا منهما مع انه ليس كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذى يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع حصولها كما تقرر فى موضعه فلا يلزم كونه ضروريا او نظريا وبهذا ظهر ان ما نقل عن الامام لا يتناوله لان مراده بداهة جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة للحصول فى الذهن فضلا عن البداهة وقال فى الحاشية الحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظريات بأسرها تصير بديهية عنده فلا يرد رب شئ يكون نظريا عند شخص وبديهيا عند آخر فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحدهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف فتدبر اه اختلف فى ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فذهب البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه أولا وبالذات نفس الشئ من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالفكر انما هو علم المعلومات لا انفسها من حيث هى هى فالمترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر. قوله ومن ثمة اى من كون البداهة والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أى الذى تحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات بأسرها أى التى تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية لحصولها له بلا نظر. قوله فلا يرد اشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشئ نظريا عند زيد وبديهيا عند صاحب القوة القدسية فما وجه توقف النظرى على النظر لان معنى التوقف فى النظرى ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدونه فلا يبقى النظرى الذى حصل لزيد بالنظر نظريا. قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من الفاقد وهو زيد مثلا وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذى حصل لزيد بالنظر لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفا على النظر وهو الشخصى الذى فى زيد بقى كما كان لانه ليس حاصلا بلا نظر. والحاصل لصاحب القوة بلا نظر شخص آخر وان كان معلومهما واحدا. قوله وقد يجاب الخ اشارة الى جواب آخر عن

الايراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفاء و يقال انه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما فى زيد فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجرى الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو فى حيز الخفاء . فالجواب عند القائلين بكونهما صفتين للمعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفراده على النظر والبديهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شئ من أفراده على النظر فالحاصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر فى الجملة لتوقف حصوله فى فرد وهو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالاشخاص والاوقات ولك ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف فى كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا فى كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الا أن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق فى الاختلاف الواقع بين كون البديهية والنظرية صفتين للمعلوم أو العلم ما حكم به الاستاذ قدس سره فى شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبائع الكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى المكتسب فالطبيعة الكلية التى هى مرتبة المعلوم تكون مسبوقة بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة فى العروض للشخصية فى التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف فى الواسطة فى العروض لا يتعدد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وههنا تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكلية على العلية فههنا واسطة فى الثبوت و ينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للمعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة فى العروض وللمعلوم فقط بلا واسطة مطلقا الا ان توقف المعلوم على النظر بالذات وللعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة فى الثبوت فى العلم لا فى المعلوم فاهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شئ مثلا على شئ وهو

ب مثلا صار ب الموقوف عليه مقدما على آ الموقوف واذا توقف ب على آ فصار آ مقدما على ب لكونه موقوفا عليه فحينئذ تقدم آ على آ بمرتبتين لانه تقدم على ب فكان ب مقدما على آ فصار آ مقدما على المقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه بمرتبتين (بل بمراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره ان آ اذا توقف على ب وب توقف على آ فلا شك ان آ توقف على نفس آ وتقدم عليها وههنا مقدمتان صادقتان . الاول ان نفس الشئ عينه . والثاني الموقوف عليه يغاير الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس آ الا عينه بحكم المقدمة الاولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحدا وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس آ أيضا فاذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضا ويتوقف ب على نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل ههنا أمران بحكم المقدمة الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه وهما متحدان بحكم المقدمة الأولى وهي ان نفس الشئ ليس الا عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين آ فيكون نفس نفس آ أيضا عين آ لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس عين حكم آ و آ اذا كان موقوفا على ب فنفس النفس يكون أيضا موقوفا عليه فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس نفس آ واحد واذا صار آ موقوفا على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضا موقوفا عليه و ب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفا عليه ثم تجري المقدمة الاولى والثانية كما علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى تترتب نفوس غير متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح المطالع ان قولنا الموقوف يغاير الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر الواقعي بل استلزامه للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا آ فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحاصل كلام السيد منع المقدمة الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعيا لكن على تقدير الدور غير صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النقيضين ولقائل أن يقول المقصود ابطال الدور واذا كان رافعا للامر الواقعي كان باطلا فحصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقصود ههنا ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا الامر واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فيقال لا يجامع قولنا نفس آ ليست الا آ لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة معها محال فلا يستلزم الدور التسلسل لبطلان واحد من الامرين الذين يبتني الاستلزام عليهما وأجيب عن المنع بأن الدور اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعيات فيكون مجامعا لتينك المقدمتين لكونهما من الواقعيات فيلزم ما مر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع بدون اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع يجامع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة ووجوده ليس الا بفرض الفارض واعتبار المعتبر فلا يجامع الواقعيات مدفوع بأن المقصود أن الدور اذا كان واقعيا لا بد من اجتماعه مع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينها لا يستلزم المحال الا أن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الأمرية عند القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور الاعتبارية وهو ليس بباطل و يمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم يكن في نفسه محالا لكن اذا كان حاصلا بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب ههنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة أومن جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فما اجتمع الدور مع التسلسل ولا استلزمه قلت نختار الشق الثاني لكن الجهات ليست متباينة ومتغايرة بالذات متقدمة على كون آ موقوفا على ب وكون ب موقوفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصداق ينافي الدور فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

الاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لابد للكواسب من مبدإ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لفرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدإ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولايخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لايسلم انه لابد له من مبدإ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظري يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبني على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق و بالعكس وهو ليس بثابت بالحجة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اه حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب لايلزم التسلسل لجواز أن تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أي امتناع الاكتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التي أوردها غير تامة منها ما أورده الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفرد الى التصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجحا له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون علة مرجحة له وعلية المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوقع التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصلا من التصور وهو كما ترى و بأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا مالم يصدق به فما ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقدحه في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة يفيد اليقين وانما يفيد الظن (وهو) أي التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولك أن تقول بعدم توقفه على حدوثها بل اذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية لوجود العقل الهيولاني فافهم (لان عدد التضعيف أزيد من عدد الاصل) مثلا اثنان اذا ضعفا أي أخذا مرتين صار أربعة فعدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عددين أحدهما) أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة الزائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزيد عليه) أي مازيد هذا الآخر عليه مثلا أربعة انما زيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع الوحدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) والا لم يبق مبدأ لان المبدأ إما يكون قبل ذلك الشيء واذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدأ فلا يكون قبل المبدإ زيادة ولا بعده أيضا زيادة لان بعده أوساط وهي كما قال (والاوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدإ والجانب الآخر منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحداهما عقيب الاخرى فلا مساغ للزيادة فيها والا يلزم اختلال النظم (فحينئذ) أي اذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزيد عليه وثبت انتظام الاوساط (لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزيد عليه (في جانب عدم التناهي) للمزيد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل) لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه وتوضيحه ان كل عدد يمكن أن يضعف لان التضعيف والتنصيف وغيرهما من عوارض العدد وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الأصل وهو المضعف لامحالة ولو وجد التسلسل تكون الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما مر من المقدمة الكلية فاذا ضعفناها تكون اعداد تضعيفها زائدة على اعداد الاصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدإ أو في الاوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والا لم يبق مبدأ ملصقا بل صار المبدأ ماقبله والثاني أيضا باطل لان الأوساط منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو تخلل فيها الزيادة لاختل الانتظام فلا تتصور الزيادة الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الزائد لا تكون الا بعد انصرام المزيد عليه وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه واذا انقطع وانصرم صار متناهيا فيلزم تناهي غير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولاشك ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أولا مجتمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد بالضرورة فاذا ضعفنا ذلك العدد ولو تضعيفا عقليا اجماليا فبلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الاصل الى آخر المقدمات" اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لانها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجي التفصيلي بل التضعيف العقلي الاجمالي وهو حاصل في الأمور الغير المجتمعة أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذا لم تكن مرتبة منتظمة فالمانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجري الدليل في الأمور الغير المتناهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا يثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذي نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجري الدليل فتأمل . فان قلت اذا جرى الدليل في الامور المتعاقبة يلزم جريانه في الاعداد فيبطل لاتناهيه مع انها غير متناهية . قلت لاتناهي الاعداد بمعنى اللاتقفية أي لاتوجد في الخارج الا متناهية وكل مرتبة يمكن أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التي تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجري في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الا متناهيا وأيضا لا يجري في الزمان الغير المتناهي في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهي الاعداد والتصورات والتصديقات انما هي معدودات فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناهي المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والملزوم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل بمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهي وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف في نفس الامر ليلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والناقص في نفس الامر وههنا ليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعي انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المتناهي خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض وملزوم للعدد في

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسلمة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بان يكون التصديق معرفا للتصور وهو معرف به (و بالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بان يكون التصور حجة موصلة الى التصديق هذا جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على تقدير نظرية الكل انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق و بالعكس والا يجوز أن تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية و يكتسب الثاني من الاول ولا يلزم الدور ولا التسلسل فابطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من الآخر خرط القتاد فأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق و بالعكس فانما يكتسب بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما نظريا يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر المتون لم يتعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق و بالعكس مع انه لا بد من تعرض هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهيا و بعضه نظريا والا يبقى احتمال كون جميع أحدهما بديهيا وجميع الآخر منهما نظريا و يحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود من اثبات بعض كل منهما بديهيا و بعضه نظريا ولعل وجه عدم التعرض عدم قيام الدليل الشافي على هذه المقدمة (لان المعرف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله ان ما يحصل به التصور يكون معرفا والمعرف يكون مقولا على المعرف بالفتح والتصديق ليس بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرفا له فلا يحصل به التصور قال في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان التصور معرفا فيكون مقولا ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعرف بتصديق اه تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لا شيء من المعرف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف يقول بأن المعرف مقول بل يقول ان المعرف ما يفيد المعرف سواء كان مقولا أولا ولو سلم فنع كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولا وقد يستدل على اثبات الصغرى بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات وهي إما اللازم أو العرض المفارق وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حمله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مباين للتصور لاعارض له ولا لازم له فلا يحمل عليه فلا يفيده ويرد عليه انا لا نسلم انحصار المقول فى الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد فى التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم أيضا ان المعرف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لابطاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات عدم حصول الشئ بالمباين وهو بعد فى حيز الخفاء (والتصور متساوى النسبة) الى وجود التصديق وعدمه وكلما هو متساوى النسبة لا يكون علة من جهة هذا دليل العكس حاصله ان التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للمكتسب ومرجحا لوجوده والتصور ليس بمرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما فى حالة الاذعان أولم يوجد كما فى الشك فلا يكون مرجحا فكيف يكون علة كاسبة له قال فى الحاشية ان أراد بتساوى نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هى النسبة الى عدمه بلا تفاوت فذلك غير ظاهر لا بد له من دليل وان أراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامهم فسلم لكن حينئذ فقدان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان أريد بتساوى نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هى بعينه نسبته الى العدم فلا نسلمه لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان أريد ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون مرجحا لوجود الشئ ما يتعلق بعدمه أيضا على انا لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع و بين الكاسب والمكتسب لا بد من المناسبة التامة المصححة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون أحدهما كاسبا للآخر مع وجود التباين النوعى لانا نقول التصديق المطلق وان كان مباينا للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات و بحسبها يكون مفيدا له و بهذا يندفع ما قيل ان أثر التصور مجرد تمثل الشئ فى الذهن مع عزل النظر عن كونه حقا أو باطلا أو كونه حاصلا فى نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة التصديق فان أثره حصول الشئ أو لا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذى يفيد مجرد تمثل الشئ فى الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهى) غير محتاج الى الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (و بعضه) أى بعض كل

واحد منهما (نظرى) يحصل بالكسب كتصور الملك والجن والتصديق بأن العالم حادث هذا تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل و بداهته وعدم اكتساب أحدهما من الآخر فثبت ان بعض التصورات بديهى والبعض الآخر نظرى يحصل من البديهى منها وكذلك بعض التصديقات بديهى و بعضها نظرى يحصل من البديهى منها ولا يحصل أحدهما من الآخر (والبسيط) أى مالا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أى موصلا الى الغير قال فى الحاشية خلافا للبعض ومن ثمة غير تعريف النظر الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى حاصله انه اختلف فى ان البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض الى انه كاسب وغير تعريف النظر من ترتيب أمور الى تحصيل أمر اوترتيب أمور ليشمل البسيط والمركب والمصنف اختار ان البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب أمور الخ وقال فى المسلم ليس بمكتسب يعنى كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه كاسبا ان البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد فى الكسب منهما و يرد عليه انه لو اصطلحتم على انه لا بد فى الكسب من الترتيب فلا مناقشة فى الاصطلاح والا لا نسلم لزوم الترتيب فيه بل الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا أو مركبا كما عرف به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل و بالخاصة وحدها لانهما بسيطان كيف يحصل منهما شئ مع انه يصح التعريف بهما الا أن يقال ان مراد المصنف ان البسيط لا يكون كاسبا فى الاكثر مثل المركب لان التعريف بالمفرد قليل بالنسبة الى التعريف بالمركب كما قال الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أى قليل ناقص لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من ترتيب أمور لانه يقتضى أن النظر ليس بدون ترتيب أمور الا ان يقال المراد أنه لا بد فى الكسب المنضبط والغالب فى الوقوع من ترتيب أمور الخ أو يقال معناه ان البسيط لا يكون كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لانه لا يكون الا فى المركب واما مطلق الافادة فهو فى البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا محذور و برهان عدم كونه مكتسبا ان كاسبه اما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثانى اما أن يكون عينه أو غيره فان كان الاول يلزم الدور وان كان الثانى فيكون مباينا له والشئ لا يحصل من مباينه وعلى الاول اما أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبقى البسيط بسيطا بل يكون مركبا من الذاتيات وعلى الثانى لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لان العوارض لا تفيد الحقيقة وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لان المركب من الداخل والخارج خارج فحاله كحال العوارض لقائل أن يقول ان التعريف بالعوارض وان لم يكن حدا لكنه رسم والرسم من

المعرفات فيكون كاسبا فالبسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أي بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علما الذي الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالكنه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا و بالذات فافهم (فلابد) في الكسب (من ترتيب أمور) هو في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الشيئين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد و يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلابد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب وهو) أي الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الأول حركة النفس في الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس في الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثاني مجموع الحركتين أي الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادي تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادي تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضروري أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا يحصل نوع من الضروري وليس مقابلته كمقابلة الحدس وليس الحدس واسطة بين الضروري والنظري بل هو قسم من الضروري لأن مناط الضروري انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا والا يجعل نوعا من الضروري كما اذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا ولم يجعلوا هذا النوع في أعداد الضروري لندرة وقوعه في العلم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطاليس فالنظر متحد مع الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التغاير في مفهوميهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة المعقولات

الواقعة فى ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وليسا بمترادفين لاعتبار الملاحظة فى أحدهما وعدم اعتبارها فى الآخر (وههنا) أى فى مقام الكسب وكون البعض بديهيا والبعض الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو متمسك الامام فى القول ببديهة التصورات كلها (خوطب) أى جعل مخاطبا (به) أى بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة وسكون القاف قال فى الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من أساتذة أفلاطون وكان زاهدا معلنا بمخالفة اليونانيين فى عبادتهم الاصنام ومن ثمة قضا بهم وكانوا أحد عشر شهودا عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثنى عشر ألف تلميذ وتلميذ تلميذ وعاش قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتمه من غلبه هواه افتضح ومعنى سقراطيس فى اليونانية المعتصم بالعدل كذا فى عيون الاطباء اه وفى فواتح الميبدى ان فيساغورس كان من تلامذة سليمان وافلاطون خاتم الحكماء الاشراقيين وارسطو من تلامذته وأول المشائيين (وهو) أى الشك (أن المطلوب) أى ما يطلب تحصيله (إما معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) أى ارادة تحصيل الحاصل أى تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس بمعلوم أصلا (فيكيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشىء فما لم يعلم أصلا كيف يتوجه اليه ويقصد تحريرالشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إما معلوم قبل الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل ان كان عين التحصيل الاول فما يفيد الطلب شيئا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لابد له من العلم أولا ليقصد ويتوجه اليه فيمتنع الكسب بالمرة فاظن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجرى فى التصديق منشأه ان المطلوب التصديقى عبارة عن الاذعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شىء فيقال ان المطلوب معلوم أى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو تصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار ما يتعلق به الاذعان ويطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فعلوميته انما هى تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصوره فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إما مغفول عنه

بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل للنفس أصلا أو حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فيمتنع الطلب وعلى الثاني تحصيل الحاصل فان قيل انه معلوم باعتبار تصور النسبة المذعنة قبل الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا قلنا هذا يرجع الى الجواب المذكور للشك ولا شك في جريانه في الشك باعتبار التصديق أيضا وأما اختصاص الايراد بالتصور فلا وجه له (وأجيب) عن الشك (بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) يعني ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلومية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك واختيار الشق الثالث وهو كون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه فاذا كان المطلوب معلوما من وجه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول الذي قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لأن هذا الشيء معلوم بالوجه المعلوم (فعاد) الشاك (قائلا) أي يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أي الوجه الذي يعلم المطلوب به (معلوم) لا حاجة الى تحصيله والا يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أي الوجه الذي لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحله) أي حل ما عاد الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب) يعني الوجه الذي لم يعلم ليس غير معلوم أصلا بوجه من الوجوه ليكون مجهولا مطلقا ويمتنع الطلب بل هو معلوم بوجه . (فان الوجه المعلوم وجهه) أي وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان الوجه المجهول مجهول لكنه ليس مجهولا مطلقا ليلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو معلوم به (ألا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتبارانها هذا) أي خذه واحفظه هذا الكلام تأييد لكون المطلوب معلوما من وجه وحاصل التأييد أن المقصود والمطلوب بالكسب الحقيقة التي هي معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبارات أخرى مثلا تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض و يطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة مطلوبة ومجهولة وليست مجهولة مطلقا ليمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب في التصديق أيضا بانه معلوم بحسب التصور ومجهول باعتبار الاذعان فالمطلوب هو التصديق الذي يعلم ببعض الاعتبارات وان اختلج في صدرك ان المطلوب حقيقة في الشيء المعلوم بوجه والمجهول بوجه انما هو الوجه الذي لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجه لذلك الشيء حقيقة لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والملتفت اليه بالذات في العلم بالوجه انما هو ذو الوجه فني

المجهول انما المقصود علم ذي الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا بالذات فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأي وجه كان (مفيدا) للمطلوب بحيث لا يعرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أي ليس على نظم طبيعي بحيث اذا حصل في الذهن تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كلفة ولا يعرض له الخطأ ولا يلزم الخلف هذا دفع توهم عسى أن يتوهم انه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب و وقع على النظم الطبيعي بحيث تكفي الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعي لكن كل ترتيب ليس كذلك فلا تكفي الفطرة في الانتقال (ومن ثمة) أي من أجل عدم افادة كل الترتيب ووقوعه على النظم الطبيعي (نرى الآراء) أي عقول العقلاء القاصدين للصواب الهاربين عن الخطأ (متناقضة) متخالفة في النتائج حتى ذهب رأى البعض الى مطلوب و رأى بعض آخر الى نقيضه فان بعضهم قائلون بقدم العالم والبعض الآخر بحدوثه بل الانسان الواحد يناقض نفسه في وقتين كما تجد أنت في نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصرف لا يكفي والالما وقع الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سرياني روي انه اسم لمسطر الكتاب في اللغة السريانية وفي الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كلي يحصل منه بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبري يقصد منه عرفانه مثلا قولنا كل سالبة كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا شيء من الانسان بفرس بالضرورة مثلا وعلمت انه جزئي من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فتقول هذه سالبة كلية ضرورية وهي تنعكس سالبة دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهي قولنا لا شيء من الفرس بانسان دائما وهكذا في المسائل الأخر المنطقية هذا ما في بعض الشروح (عاصم) أي حافظ للذهن (عن الخطأ) أي عن وقوع الخطأ (فيه) أي في الترتيب (وهو) أي القانون العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء في القاموس نطق ينطق نطقا ومنطقا أو اسم مكان والنطق على قسمين ظاهري وهو التلفظ و باطني وهو الادراك وقد يطلق على ما يصدر عنه ذلك الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعاني الثلاثة لانه يقوي الاول وهو يسلك في الثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة تقدر بسببه على النطق و يحصل به كمالات الادراك فلذا سمي بالمنطق فعلم ههنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة رسم المنطق والحاجة اليه للعصمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهما باطلان فكذا الملزوم ومهما بيان الملازمة ان المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهيا أو كسبيا فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثانى إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرها فعلى الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثانى يلزم التسلسل • قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهى وبعضها نظرى والنظرى يحصل من البديهى فلا يلزم الدور والتسلسل • فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق • قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفى الاحتياج مطلقا فتحصيل المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بانه قانون و بأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضا و بأنها غير منحصرة فى القانون لانه أمر كلى و يجوز أن يكون العاصم أعم من الكلى والجزئى و بأن المنطقيين أيضا يخطؤن فلو كان عاصما فكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الاول بان المنطق لما كان علما واحدا فصارت القوانين كلها فى حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثانى بانه ليس المراد نفى العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلى لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقى وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب فى الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب فى القول الشارح مثلا بأن يوضع الجنس أولا ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب فى مقدمات القياس أن تكون الحدود فى الوضع والحمل على ماينبغى وصواب الهيئة أن يكون فى الكيف والكم والجهة على ماينبغى وصواب الترتيب فى القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ماينبغى وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد فى البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ماينبغى فلهذا يقع الخطأ لبعضهم • فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعى للقوانين المنطقية • قلت هذا نادر والنادر كالمعدوم لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وجرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضا فما الفرق بينه و بين المنطق لانا نقول ان التجرد فى العقول متعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هى بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ فى الفكر بوجه آخر كالحدس وغيره وقد يشتبه الوهمى الكاذب بالضرورى ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

واذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضعيفة فافهم (وموضوعه) أى موضوع المنطق وموضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية ماتلحق الشىء لذاته كلحوق ادراك الأمور الغريبة للانسان بالقوة أو بواسطة أمر خارج مساوله كلحوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد باللحوق بالذات عدم الواسطة فى العروض بان يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لذى الواسطة الا بالمجاز كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطتها وعدم أحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهو أن يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لليد والمفتاح والقسم الآخر منها وهو كون ذى الواسطة معروضا حقيقيا بدون الواسطة كالصباغ للون الثوب المصبوغ لاينافى اللحوق بالذات والمراد باللحوق بالمساوى ما يكون لحوقه بواسطة لابالذات لكن بشرط أن تكون الواسطة مساوية لذى الواسطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون واسطة فى العروض أو أحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهو القسم المنفى فى الاول فالعارض للشىء لا بالذات ولا بالمساوى يعد عرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم أو الأخص أو المباين صدقا وتحققا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لانه أحق أن يعد من أحوال مايلحقها بسببه. فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوى أيضا أحق أن يعد من أحوال المساوى لامن الذات فما وجه الفرق بينهما بعد أحدهما من العرض الذاتى والآخر من الغريب. قلت الأمر المساوى ليس منفكا عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فما ينسب اليه ينسب الى الذات بهذه الخصوصية بخلاف ماينسب اليها بالامر الأعم والأخص وأما العرض الاعم والأخص من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع. فان قلت قد يبحث فى العلم عن العوارض اللاحقة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتى وغير ذلك فكيف يقال انه لايبحث فى العلم الا عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم. قلت المراد مرجوع البحث الى موضوع العلم ولاشك ان البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أى مايوجد فى الذهن هذا احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تدل على المعانى لزعمهم ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم متغير وكل متغير حادث مثلا قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامى بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ موضوعة ومافهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى المعانى المعقولة من هذه الالفاظ وايراد الالفاظ ليس الا للافادة والاستفادة فايرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث فى المنطق

ليس الاعن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي مايحصل فى الذهن ولا يلاحظ عروضه لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عروضه الذهن سواء كان شرطا لعروضه كالكلية والجزئية فان الوجود الذهنى شرط لعروضهما لانهمامن صفات المفهوم والمفهوم مايحصل فى الذهن أولم يكن شرطا كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء فى الذهن والخارج جميعا وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقا ولم يقيد بالثانية كما قيد المتقدمون لئلا يرد عليه مايرد عليهم من أن البحث فى المنطق قد يكون عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على المعقولات الاولى مع أن نفس موضوع العلم ومايتجوهر عنه لابد أن يكون مفروغا عن البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعا للعلم كيف يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هى المعقولات فقط ولك أن تقول ان البحث عن المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية الأخرى مثلا البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انهامن أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل فى الذهن فهى من المعقولات الاولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهما من المعقولات الثالثة. فان قلت قد يبحث عن الكلى أيضا قلت البحث عن تصور الكلى ومفهومه ليس من المسائل المنطقية لانه لادخل له فى الايصال وكذلك التصديق بثبوته للاشياء لاتعلق له فى المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لايصلح للبحث من حيث الايصال وكذا ماصدقتا عليه من المعقولات الاولى فليس البحث عنهما الا برجوعهما الى المعقولات الثانية. فان قلت قد يكون البحث فى المنطق عن وجود الكلى الطبيعى وعن إبهام الجنس وعلية الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتى وهذا ليس بحثا عن أحوال المعقولات الثانية. قلت البحث عن هذه الامور على سبيل المبدئية لامن حيث أنهامن المسائل المنطقية لأن البحث فى المنطق عما يكون له دخل فى الايصال وهذه الامور ليست كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تحمل على موضوع العلم أوأنواعه أواعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهى من حيث أنها يقع البحث فيها تسمى مباحث ومن حيث أنها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث أنها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث أنها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث أنها تكون كلية قاعدة وقانونا ومن

حيث اشتمالها على الحكم قضية ومن حيث احتمالها للصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل مطلوبا فالمسمى واحد وان اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ قدس سره في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لان المعقول الثاني كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع لا يجعل محمولا فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراضا ونحوها فان البحث عنها من هذه الحيثيات انما هو في العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد علة البحث عن الأعراض الذاتية أو قيد لعروضها في نظر الباحث معناه ان البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الايصال الى التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد ملحوظ في نظر الباحث ولا دخل له في عروض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطا أو علة للعروض بل سببا للبحث وقيدا للموضوع في نظر الباحث والا يلزم ان يكون الايصال شرطا لعروض الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمعروضيهما سواء كان موصلا أولا والايصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجهول التصوري بلا واسطة شيء آخر وكالقياس في التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول التصديقي وكذا الاستقراء والتمثيل أو بعيدا كالجنس والفصل فانهما يوصلان بواسطة انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد يوصل الى مجهول وهو محدود وكالقضية وعكسها ونقيضها فانها ما لم ينضم اليها ضميمة ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصديق والتصورات أيضا من الموصل الابعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانهما يوصلان الى القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديقي ولما كان في الكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطلب والاولان ظاهران لا حاجة الى بيانهما فكان الثالث مخفيا فأراد أن يبينه فقال (وما يطلب به) أي الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلبا لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم لمناسبة المقام لكنه خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدرا ميميا أو اسم ظرف فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وأمهات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب (أربعة) الاول مطلب ما (و) الثاني مطلب (أي) بالتشديد (و) الثالث مطلب (هل و) الرابع مطلب (لم) فتلك المطالب متباينة وما سواها تابعة لها ومتفرعة عليها (فما) أي لفظ ما يطلب به أي

بلفظه وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع و بدون لفظ به معناه ظاهر (التصور) أي تصور الشيء (بحسب شرح الاسم) أي بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أي ما (شارحة) لشرحها اسم الشيء فما الشارحة مايطلب بها تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا كالانسان اذا قطع النظر عن وجوده فاذا سئل عن العنقاء أو الانسان قبل العلم بوجوده فيكون المسئول عنه مفهومهما سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج فيه الحد والرسم تاما أو ناقصا (أو بحسب الحقيقة) أي مايطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى أنه يسأل عن حقيقة مادخلت عليه (فحقيقية) أي فتسمى حينئذ بالحقيقية كما تسمى سابقا بالشارحة لبيانها ذات الشيء التي تكون حقيقة ذلك الشيء فما الحقيقية يطلب بها تصور الشيء الذي علم وجوده كالانسان اذا علم وجوده فيطلب تصوره بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من أن يكون تصوره بالحد أو الرسم تاما أو ناقصا فان قلت اذا كان التصور في كليهما أعم من ان يكون بحسب الحد والرسم فما الفرق بينهما . قلت الفرق بينهما ان ما الشارحة لايشترط فيها العلم بالوجود فتشمل المعدوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقية لابد فيها من العلم بالوجود لايقال ان ما الحقيقية اما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فعلى الثاني لايعد مطلبا برأسه لان مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة المفيدة للوجود وعلى الاول لايجاب الا بالكنه فكيف يكون شاملا للحد والرسم لانا نقول بحسب اللغة لافرق بينهما الا بحسب العلم بالوجود في الحقيقية وعدمه في ما الشارحة وحصول هذا المطلب من ما الشارحة وهل البسيطة لايضر ذكره استحسانا لتميزه عن كل واحد منهما بانفراده اذ الحاصل من المطلبين تصور الشيء وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور حاصلا بعد العلم بوجوده كما في الحقيقية فانا اذا تصورنا الشيء بمفهومه ثم علمنا وجوده فيطلب بعد العلم بوجوده تصوره بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب ما الحقيقية ففي ما الحقيقية زيادة توضيح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقد يقال في الفرق بين الشارحة والحقيقية ان ذكر الحد في الشارحة ليس من حيث انه حد بل انه من حيث انه عنوان وشرح لاسمه بخلاف الحقيقية فافهم فانه دقيق قال في الحاشية ان قلت جواب ما منحصر في الحد والجنس والنوع كما ذكروا وسيجيء في هذه الرسالة وذلك مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا . قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة

وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ماقى الحد والجنس والنوع كما سيجىء فى باب الكليات الخمس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم فى الجواب فاوجه تجويزه فيه والتجويز ينافى الحصر وحاصل الجواب انه لاشك فى انحصار جواب ماقى الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما فى الفصل أو بحسب الشركة فقط كما فى الجنس أو بحسب كليهما كما فى النوع فالجواب لا يكون الابذكر واحد منهما وحقيقة الامر كذلك وتجويز الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب بحسب المجاز والتوسع يعنى اذالم يتسير الجواب عن الذاتيات كما فى الواجب تعالى مثلا فيجوز و يتوسع فى الجواب عنها بالرسم فاندفع المنافات بين الحصر والتجويز لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظى وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداء فوقع فى جواب ماوعد من المطالب التصورية والتعريف الاسمى وهو مايحصل تصور مالم يعلم وجوده داخل فى مطلب مافى اللفظى أيضا فهم المعنى من اللفظ فتوسعوا فى دخوله فى مطلب ما هذا توضيح مافى الحاشية (وأى لطلب المميز) أى يطلب مايميز الشىء عن اغياره متلبسا (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذتيات كما اذاقيل الانسان أى شىء هو فى ذاته فمعناه السؤال عما يكون ذاتيا يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق (أو) متلبسا (بالعوارض) بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذاقيل الانسان أى شىء هو فى عرضه فمعناه السؤال عما يكون عرضيا يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة وهى الضاحك (وهل لطلب التصديق لوجود شىء فى نفسه) أى فى نفس الشىء من غير زيادة على الوجود كما يقال هل العنقاء موجود أم لا (فتسمى بسيطة) لبساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أوعلى صفة) عطف على فى نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شىء على صفة كقولنا هل الانسان عالم أو جاهل (فمركبة) أى بها هذه الهل تسمى هلا مركبة لتركبه وطلب الزيادة على الوجود وهى الصفة فهل البسيطة متخللة بين ما الشارحة والحقيقية لان مالم يعلم مفهوم الشىء لم يطلب وجوده فى نفسه ومالم يصدق بوجود الشىء فى نفسه لم تطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخرة عن ما الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وأما هل المركبة فلاشك فى تأخيرها عن ما الشارحة وهل البسيطة اذلا كمال فى علم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود وأما تأخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصفات بدون عرفان الحقيقة لكن الأنسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود أليق ومطلب أى مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التى قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

بالعوارض ولاشك ان التصوّر بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام و زاد مطلب هل التى هى هل الأبسط على القسمين المذكورين فى المتن و يطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنخ قوامها وهذا أثر من الجاعل فى نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط ففى هذا القسم سؤال عن الشئ بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود و رد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الأبسط على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هى ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حمل الشئ على نفسه ممتنع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع و إما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطلوب فى هل الأبسط تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو فى حيز الخفاء بل بما أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهى قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هى متقررة أم لا فاذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمفاد الهيئة التركيبية عند المحقق الباقر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه رجوع الى حمل الشىء على نفسه وان أخذ التقرر الذى هو من العوارض فلا يخفى ان مفاد الهيئة حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ماصرح به ذلك المحقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريد به الجهل التصورى فسلم لكنه لا ينفعه وان أريد به الجهل التصديقى فممنوع فهذا الايراد مدفوع باختيار الشق الاول من الترديد والرجوع الى حمل الشئ على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظر يا مطلوبا مفيدا فلا بد له من مطلب لاسيما اذا كان مجهولا واذا كان الشئ كالعنقاء مثلا مجهولا فلاشك فى مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لأنه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا بجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا بجعل الجاعل بأنه أخرجها من الليس المحض الى الأيس فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من الليس الى الأيس لا ان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلا و جاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات معها ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج فى ثبوتها الى جاعل أصلا والاشبه ما قال الاستاذ قدس

سره انه ينقسم الهل الى خمسة أقسام ثلاثة للبسيطة الاول يطلب به الجعل الاولى فانه قد يكون نظريا فلابد له من مطلب ألا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثانى ما يكون طالبا المرتبة تقرر الماهية التى هى عبارة عن نفسها وهى أثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجود وهذا وان كان ملازما للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود والهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالامكان فانه متقدم على الوجود لان الشئ يصير أولا ممكن ثم يصير موجودا والثانى ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لابد من تفصيلها للناظرين وتكشيفها لتنبيه الغافلين (ولم) أى لفظ لم يجئ (لطلب الدليل بمجرد التصديق) أى يكون فيه طلب العلة لتصديق العقد فقط من غير تعرض لعلة ثبوته فى نفس الأمر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلاط قيل لانه محموم فهو دليل أى نعلم به إنية الشئ أى وجوده لا عليته لان الحمى ليست علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس (أو للامر بحسب نفسه) عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطلب وجود الامر فى نفس الامر يعنى لطلب علية وجود الامر فى نفس الامر كقولنا لم كان هذا محموما قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة للحمى فى نفس الامر لا فى اللفظ فقط كما فى الاول وهذا دليل أى يعرف به لمية الشئ وعليته قال فى الحاشية وهو دليل لمى وسيأتى فى الصناعات الخمس اهـ الصناعات الخمس هى أقسام القياس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسيجئ تفصيلها فى آخر الكتاب لحاصل ماذكرهنالك ان الأوسط إن كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم فى الواقع أيضا فالبرهان لمى نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالحمى على المشار اليه كذلك علة لعروضه له فى الواقع لان الحمى لا تكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم فى الواقع وان جعل علة فى الظاهر فهو إنى نحو هذا محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط فالحمى وان جعلت علة للتعفن فى اللفظ لكنها ليست علة له فى الواقع بل الامر بالعكس و يسمى هذا القسم دليلا أيضا وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معلولى علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محرقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معلولان للنار فهذا القسم برهان الأن على الاطلاق فطلب لم لاشك فى تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقية والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالاليق أن يكون مطلب لم متأخرا عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (واما مطلب من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالمقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من بين أشخاص أخر (وكم) لطلب التعين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأين) لطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالمسجد والسوق (ومتى) لطلب التعين من حيث الحصول في الزمان نحو اليوم والأمس (إما ذنابات) بالذال المعجمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المثناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إما توابع (لأي) من حيث انها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث انها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالاولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

﴿فصل التصورات﴾ جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكرا وترتيبا بان قدمنا ذكرها وأوردناها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعا) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك ان التصديق يحتاج الى التصور اه فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدما بالعلية والتصور محتاج اليه للتصديق لان التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لا تنفك عن المعلول فصار مقدما بالطبع فلذا أورده مقدما بحسب الوضع أيضا ليوافق الوضع الطبع (فان المجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يمتنع عليه) أي على المجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتي دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجا اليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون الا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجا الى التصور ومقدما عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت

كما لابد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لابد من تصور المحكوم به والنسبة فما وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لكونه عمدة ويعرف حال البواقي بالمقايسة (قيل فيه) أي في قولنا المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم (حكم) أي حكم بالامتناع على المجهول المطلق (فهو) أي فهذا القول (كذب) لابطاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان قولكم يقتضي بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لاستلزامه النقيضين الحكم وعدمه وعلى الثاني كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلوميته تستدعي صحة الحكم لا امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أي حل القول المفهوم من قيل (أنه) أي المجهول (معلوم بالذات) أي بوصف المجهولية بالفعل (ومجهول مطلق بالفرض) أي فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية أيضا فحاصله ان للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثاني ان العقل يفرضه مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاعتبار الثاني بأن العقل لم يلتفت الى كونه معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا اختلف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثاني باعتبار فرضه مجهولا ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهملة دون الفاء فمعناه حينئذ انه معلوم بالذات أي بمفهومه ومجهول بالعرض أي بواسطة الغير وهو مايعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التي هي مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومحالا فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسيأتي) قال في الحاشية أي في التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات اهـ وههنا شبهة أخرى وهي انا اذا فرضنا مثلا زيدا تصور في مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفهومات سواه فالاشياء اما معلومة لزيد أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون علمها الا بهذا المفهوم لا بغيره لفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفهومات سواه فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادقا على هذه الاشياء وماصدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها او وجها لها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ للانكشاف فنختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من انا سمينا ما يكون حاصلا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسامي أخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لانا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكنه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه وجها لذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس علما الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصلا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما انما هي من حيث كون هذا الوجه وجها بهذا الشيء وفي تصور المجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجها للشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ الانكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجاب بأن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجلى البديهيات كالوجود وغيره وأما حصول مفهوم المجهول المطلق فممنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال يتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا تتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبحثهم ليس الا عن المعاني فما وجه ذكر الالفاظ ودلالتها في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الألفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة . فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا فاوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت فى الكتابة والاشارة مشقة لاتخفى فان قيل ان الاشراقيين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هى الألفاظ وحصر إتمام الافادة بالنسبة الينا الامطلقا لئلا يرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحى والالهام لا بالالفاظ فالبحث عن الالفاظ فى فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعانى التى يتألف منها الموصل الى المجهول فلذا قال لا تتم الا بالدلالة وهى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر (منها) أى من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) أى بعلاقة بين الدال والمدلول فى هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن الخارج وهى علاقة اللزوم العقلى بينهما كما تدل عليه الحاشية ولابد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما لينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة موقوفة على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور. قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتغاير الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهى دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة أحد الاثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أى من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان فى هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (بجعل الجاعل) أى يكون لعلاقة جعل الجاعل اى وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أى من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (باحداث طبيعة) للدال عند عروض المدلول فينتقل الذهن فى الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عروض المدلول. فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على المسببات كدلالة السحاب على المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة فيختل الحصر فيها. قلت ان كان السبب العادى من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهى طبيعية لا يقال ان دلالة اح اح على وجع الصدر واخ اخ على السعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوى الشعور فكيف تكون طبيعية لانا نقول لانسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عدم الشعور لكن الوهم من ملاصقته بالشاعرة وعدم الفرق بين ما يصدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها (وكل منها) أى من الدلالات الثلاث (لفظية) منسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره (وغير لفظية) أى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان فى الاقسام الثلاثة صارت ستة أقسام الأول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ. فان قلت ان دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجتمع العقلية والوضعيه فلا يبقى التباين بين الاقسام الثلاثة مع انه لابد من التباين بينها. قلت تحقق الدلالتين فى مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعى وعلى وجود اللافظ أى وجود المتكلم بهذا اللفظ عقلى لعدم وضعه له وانما انتقل العقل اليه فالاولى فى مثال هذه الدلالة لفظ ديز الذى هو غير موضوع للمعنى لتكون دلالته على وجود اللافظ فقط والثانى عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع أى الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت بتقرر الواضع لها لكن الدوال ليست ألفاظا بل هى الامر الواقعى أو الحالة الواقعية الموضوعة لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل وسرعة النبض على المزاج المخصوص. فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهى عقلية وليست طبيعية فانحصرت الطبيعية فى اللفظية وصارت الاقسام خمسة. قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول اعتبار أن المرض المخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينة للون المعين والمزاج المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطرار الطبيعة والانتقال فيهما من الدال الى المدلول بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما فى مادة واحدة لكونه من جهتين والاولى فى مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عند مشاهدة العلف وبعضهم لما التبس عليه الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية انكرها وبما علمت من الفرق يظهر وجودها قال فى الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعية فى غير اللفظية واعتبره المحقق الدوانى فهو الحق اه والانحصار بين الاقسام الثلاثة والستة ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا أورده المصنف بقوله منها ولم يقل وهى إما عقلية أولا (وإذ كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها الخاصة لهان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان تعيشه لا يمكن بدون مشاركتهم و إعلام أحدهم على مافى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصالح فى المأكل والمشارب والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان صار (كثير الافتقار) أى الاحتياج (الى التعليم) باعلام مافى ضميره لصاحبه (والتعلم) أى أخذه مافى ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا يفيان للفهم على الوجه المطلوب فاحتيج فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لا تفى للفهم المقصود ولا سيما فى المعقولات الصرفة فمست الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت اللفظية الوضعية أعمها) أى أشمل الدلالات المذكورة أقساما (وأسهلها) أى أسهل الدلالات تعليما وتعلما (فلها) أى الوضعية اللفظية (الاعتبار) فى الاستعمال توضيحه ان الافادة والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لان طريق الفهم فيهما واحد وهو العقل فى الاول والطبع فى الثانى فما وجد فيهما وسعة والوضعية فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعة فى كل اللغات لمعان وجاء فيها النقل والمجاز وغير ذلك ولاشتراط العلم لوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى التدقيق فى حصول الافادة والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ للمعانى هو الله تعالى وعلمها لازم له وهو علم لنبيه والنبي لأمته حتى اشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم فى كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ و باعتبار ان الله تعالى لم يترك معنى من المعانى الا وضع بازائه لفظا يدل عليه وصارت الالفاظ مشتهرة فيما بينهم ودلالتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل فى وجه الاشملية انه كلما أمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية أمكنت الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس فليس بشئ لانه ان أراد بامكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعانى فمسلم لكن ليس كلامنا فيه بل فى أصل الوضع للواضع كما علمت وان أريد امكان تحقق الوضعية بحسب أصل الوضع فممنوع لجواز أن يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظ مهمل يدل على ماعرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا القائل بيان وجه الاسهلية لعله زعم لفظ الاشمل بالشين المعجمة والميم مكان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاعم جملة عطفا تفسيريا والله أعلم بحال عباده وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجدت أكثر النسخ مطابقة لما مر من

التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعانى والدلالة الوضعيـة ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاحتياج الى بيان الالفاظ فى هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التى دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة فالحاجة الى بيان أحوالها عموما من غير اختصاص بلغة دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ مباحث الالفاظ أيضا على سبيل العموم لئلا تكون منافرة و وحشة أو يقال ان تدوين المنطق فى كل لغة يمكن فكما نقل من اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسيـة فكذا يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مباحث الألفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دوّن فى غير هذه اللغة (ومن ههنا) أى من افتقار الانسان فى التعليم والتعلم الى المعانى المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أى ظهر (ان الألفاظ موضوعة للمعانى من حيث هى هى) مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج أو الذهن (دون الصور الذهنية) المخصوصة بخصوصية لها فى الذهن (أو دون) الصور (الخارجية المخصوصة) بخصوصية وجودها فى الخارج (كما قيل) بالوضع لهما قال فى الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التمدن انما هو المعانى مطلقا لا الخصوصيات اهـ فحاصله ان المقصود بالتعليم هو المعانى من حيث هى هى لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنيـة والخارجية والغرض من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلقة فالوضع لا يكون الا لها فهـذه المعانى هى التى وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الألفاظ موضوعـة للمعانى من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنيـة أى التشخص الذهنى لم يمكن التعليم والتعلم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعانى الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضا محال لان الصورة الذهنيـة عـرض للذهن وانتقال العرض من محـل الى محـل آخر مع بقائه بالتشخص باطل لتشخصه بمحـله ولو كانت الألفاظ موضوعة للامور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هى كليات لانها معراة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعة بازاء الماهية من حيث هى هى والخصوصـيات ملغاة محضـة كما يظهر بالاستقراء والتتبع وذهب أبو نصر الفارابى وأبو على بن سـينا وتابعوهما الى ان الألفاظ موضوعـة للصور الذهنيـة وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعة للصور الخارجيـة وما ذكر فى المتن هو مذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختـلاف هو الاختلاف فى المعلوم بالذات فمن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الألفاظ له ومن ذهب الى انه هو الأمر الذهنى جعل الالفاظ موضوعة

بازاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشيخين ان الموضوع له ماهو معلوم بالذات ولاشك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها وهو صفة ذات اضافة لابد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لاتكون موضوعة الا بازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس موضوعا الا للمشخص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الألفاظ للمعاني ودليل بعض المتأخرين ان الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذوالصورة فتكون الألفاظ موضوعة له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي أيضا وينتقض أيضا بالألفاظ التي لاتوجد معانيها في الخارج كالانتزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها فانها ليس لها وجود في الخارج وكالعنقاء فانه ليس موضوعا للامر الخارجي لعدم وجوده فيه ويعارض بانه لو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني في الخارج لانتفى معناها بانتفائها في الخارج مع انه يبقى انفهام المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الألفاظ للمعاني من حيث هي هي فهي موضوعة لها ولذا أول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي وحمل الصورة الذهنية والامر الخارجي عليها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية والامر الخارجي وان لم يطلق عليها لكن قد يطلق على مايقابل الذهني أعم من أن يكون في الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب عليك انه على هذا التقدير يكون النزاع لفظيا الا ان مقصودهم واحد وانما اختلفوا في تعبيرهم عنه بألفاظ مختلفة . فان قلت ان كل الالفاظ ليست موضوعة للماهية من حيث هي هي لانا نعلم بالضرورة ان لفظ الكلي موضوع لما في الذهن ولا يعرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وانما هو موضوع للذات المشخصة في الخارج فما وجه القول بوضعها للمعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعة للماهية من حيث هي هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتزاعية

و بعضها للخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامر الخارجي ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها للخارج و بعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني الانتزاعية كالفوقية والتحتية لو فرض حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكلي ما لا يمتنع عند العقل تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاشيء وشريك الباري يستحيل تكثرها في الخارج لكن المفهوم لا يأبى عنه كذلك معاني الألفاظ من حيث هي هي لا تأبى عن حصولها في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آبية عن حصول أحدها في ظرف الآخر هذا خلاصة كلامه خذه واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا تخلو من تلك الاوضاع الثلاث اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم ألقى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام بالوحي ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجمع من الفقهاء استدلالا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فهذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعترفوا بعجزهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أو دواعي جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفي لا يعلم اطلاقه على شيء الا من الشارع و بعضها بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضروري أم لا قال البعض لا بد من المناسبة والا لما اختص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لا يمكن أن يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها و بهذه المناسبة وضعها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخلو عن تحكم فافهم (فدلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معناه دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيثية) أى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقة) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقية لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمنية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقية فحينئذ لا يكون التعريف جامعا والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ما وضع له أيضا صحيح . فان قلت ان لفظ التمام بمعنى الجميع ومعناهما واحد فكيف يشعر أحدهما بالتركيب دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى . قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فمقابل التمام النقص وهو أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء . فان قلت ما فائدة قيد الحيثية . قلت فائدتها عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعا للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص و يطلق عليهما فاذا أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلا تكون تلك الدلالة مطابقية لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعا له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشتركا بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلو اطلقت الشمس وأريد بها الضوء مثلا يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها له مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له أيضا وهذا لازمه فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيثية لا تصدق احداهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيثية انه جزء للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيثية ليس بلازم للموضوع له فبالحيثية امتازت احداهما عن الاخرى امتيازا تاما فلهذا قيدها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى للمطابقة (فى

المركبات)أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلابد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظه يدل على مسماه وليس له جزء لتكون دلالته عليه تضمنا قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اه ويظهر من هذه الحاشية ان فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل و ينسب هذا الفهم الى اجزائه و يدل عليه ماقال فى السلم اللفظ الدال وضعا هو فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعقل بصورة وحدانية لاتفصيل فيها الابعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تتعدد الصور بتعدد الموضوع واما بوضع الواحد فكأنه موحد لاكثرة . فان قلت لابد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل و ينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالته على الجزء تضمنا لعدم القصد ههنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين يكفى الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لايتأتى الافى المركبات الذهنية كالانسان وأما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فاتحاد أجزائه محال فلا يكون فيها فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد فى الالفاظ الموضوعة بازاء مركب ذهنى وأما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران فى الفهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للمطابقة مع أن مايذكر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فبهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لاينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لايقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية لانا نقول ليس التضمن ان يذكر الانسان و يراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزؤه وداخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس وارادة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم بل ذكر الشمس وأريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غيرذلك فافهم (وعلى الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزءه (التزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ماهو لازم لمعناه فانحصرت الدلالة الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرا بين النفي والاثبات وماذكر في بيان أقسامها ليس كذلك. قلت الحصر العقلي ما يكون دائرا بين النفي والاثبات لاما يكون مذكورا بعنوان النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر بعنوان النفي والاثبات لكنه راجع الى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعا له فهي المطابقة أولا فهي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أولا بل باعتبار عدم كونه موضوعا أوجزأ فهي الالتزامية ولاشك ان العقل يجزم بحصرها في الاقسام الثلاثة بمجرد ملاحظة حدودها ولايخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلي. فان قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطلقا بل لابد فيها من اللزوم فيخرج عند العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافي الحصر العقلي. قلت اللزوم ليس داخلا في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها لاباعتبار التحقق واللزوم شرط لتحققها لايقال لابد في الدلالات من اعتبار الحيثيات كما اعتبره المصنف والاانتقضت إحداهما بالاخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحيثية فيختل الحصر العقلي لعدم كونه دائرا بين النفي والاثبات بل يكون دائرا بين الدلالات الثلاث مع الحيثيات لانا نقول المعتبر في الالتزام نفي حيثية العينية والجزئية لاحيثية عدم العينية والجزئية فالحصر حينئذ من حيثية العينية والجزئية ونفيها فصار حصرا عقليا فلايختل الحصر العقلي فافهم. فان قيل ان الحصر في الاقسام الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضا يمكن ارجاعه الى النفي والاثبات بأن يقال الدلالة اما بالعقل أولا والاول العقلية والثاني اما باحداث الطبيعة أولا فالاول الطبيعية والثاني الوضعية. قلت لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاحتمال الدلالة بدون العلاقة مطلقا قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائي واذا عرفت الدلالة العقلية بما لا يكون فيها علاقة وضعية ولاطبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أولا تكون علاقة أصلا وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطا لتحققها فحينئذ صار هذا الحصر أيضا عقليا فافهم. فان قلت ان المركب كعبد الله مثلا موضوع لمعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان دلالته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع مفرداته لمعناها فصارت بالجتماعها مركبة ولابالتضمن لأن هذا المعنى ليس جزأ للمعنى الموضوع له كما هو الظاهر ولابالالتزام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته فلا يختل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام المنحصر فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والا لم تكن التضمنية والالتزامية من أقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيهما على الموضوع له بل ما يكون للوضع مدخل فيهما وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعة لمعناها فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلة في الوضعية وقسم من المطابقية لان المطابقة أعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ لعين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما الاجزاء الآخر والأخير متحقق في المركبات (ولابد) هذا دفع دخل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مباينا لما هو خارج عنه ولدلالة الشيء على الشيء لابد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج المباين الغير المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لابد في الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحدهما الصاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (عقلية) أي منسوبة الى العقل وهي اللزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم تعقل شيء من تعقل شيء آخر وينتقل بها الذهن من الملزوم الى اللازم كالزوجية للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجية والاربعة يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما ووجه اشتراط اللزوم انه لو لم يشترط لما فهم المعنى الخارجي من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون اللزوم العقلي وأما اللزوم الخارجي فليس شرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعمى والبصير وايراد هذا في مثال اللزوم الذهني أولى من المثال بالزوجية والاربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والملزوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة لزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاية الكثرة صار الجود عند العرف من لوزم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا فدلالة اللفظ

على الخارج كيف تكون من الوضعية قلت الوضعية ما يكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما كان لازما للموضوع له غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه أيضا فاللازم كالجزء فى عدم الانفكاك وماينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم • فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والمسبب والحال والمحل وغير ذلك من العلاقات المعتبرة فى انواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع أنه غير لازم له لايقال ان هذه الدلالة تكون بالقرينة المصححة وهى معها لازم له لانه قد تكون القرينة خفية غير معلومة ولو ظهرت القرينة فهى لاتدل الاعلى الاستعمال كالسببية والمسببية والحالية والمحلية فالانتقال ههنا من اللفظ الى معناه لا يكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقية ولا تضمنية فلا تكون الا التزامية مع عدم اللزوم الذهنى قلنا هذه الدلالة مطابقة لانها عبارة عن الدلالة على كمال المعنى الموضوع له سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعا شخصيا كزيد بمسماه أو نوعيا بان يثبت من الواضع ان اللفظ اذا لم يصح استعماله فى مقام فى المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل فى معنى مناسب له وهذا أيضا نحو من التعيين فدخل المجاز بهذا النوع تحت المطابقة وليس من الالتزام لان الدلالة فيه قد تكون فى ضمن الدلالة على الموضوع له بعلاقة اللزوم وفى المجاز ليس كذلك واخراجها عن اللفظية بأن تكون مع القرينة والقرينة ليست بلفظ فيكون المجاز المركب معها من أقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم بعلاقة الوضع شرط فى هذه الدلالة أيضا مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية فقط ولو أجيب بأن الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة فنقول فى المجاز أيضا كذلك فالحق ان يراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى ويدخل المجاز تحت المطابقة بحسب النوعى واليه ذهب الاستاذ المحقق وغيره من فحول الأعلام قدس الله اسرارهم قال فى الحاشية أختار مذهب أهل العربية لان محاورات العرب مصدقة كما يلوح بتصفح تراكيب البلغاء اه حاصله ان المصنف لم يشترط اللزوم العقلى فقط فى الدلالة الالتزامية كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عقلية أوعرفية فالعلاقة عنده ماهى الاعم منهما كما هو مذهب أهل العربية فاختار مذهبهم لان استعمال العرب مسلم والذهول عنه خطأ وههنا اختلاف آخر بين المنطقيين وأهل العربية وهو ان المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام تابعان للمطابقة فى الوضع والالتفات والقصد جميعا لأن المقصود والملتفت اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة فقط والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع لكونهما جزأ ولازما لما هو موضوع له ومقصود بالذات وقالت العرب سلمنا التبعية فى الوضع لان الوضع بالذات انما هو للموضوع له وأما فى الاستعمال والقصد

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت اليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين و يرد على أهل العربية انه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهما ليسا منهما على طورهم . فان قلت يلزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهما ليسا من التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم قالوا باستعمالهما بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما علمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام مهجور) أي متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانه لم تهجر في المحاورات انتهى يعني في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد للغرض الاصلي في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعرف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بانه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة اللزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا للمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فما وجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه و بين التضمن (لانه) أي الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملزوم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بازائه فصار عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فلهذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لغير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مداخلة للوضع أصلا لا بالذات ولا بالعرض فممنوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخل التام فالتضمن أيضا كذلك فما وجه ترك ذلك دون هذا الا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لانا نقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقض بالتضمن)

المناقض هو المعترض الى النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فسادا آخر وهو اجمالى اذا لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلى اذا منع عليها و بكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول ان الدليل الذى أو رد تم على مهجورية الالتزام فاسد لانه يوجد فى التضمن مع كونه غير مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجوريته ظاهر واما جريان الدليل فلان التضمن أيضا عقلى لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل فالتضمن والالتزام سيان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما على السواء . فان قلت قد وجد فى التضمن وجه آخر لعدم الهجر وهو كونه جزأ من الموضوع له وملاصقا والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الاقوى . قلت علة الهجر كونهما عقلية وهى متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثانى وهو النقض التفصيلى فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل ماذا أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها عقلية صرفة ليس للوضوع مدخل فيه أصلا فممنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا بكونه من لوازم الموضوع له فصار للوضع دخل بهذا الوجه وان أريد ان للعقل شركة فيه فهذا المعنى يوجد فى التضمن أيضا ولو قيل بالفرق بأن اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشيء انه ليس عين كل واحد مما يغايره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام يوجب اعتبار الغير المتناهى فى مدلول اللفظ قلنا ليس المعتبر فى الالتزام مطلق اللوازم بل اللوازم البينة ولا نسلم عدم تناهيها . فان قلت ان الالتزام يذكر فى المنطق تعريفا وأحوالا فما معنى مهجوريته فى العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للانتشار على المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلزمهما) أى التضمن والالتزام المطابقة يعنى اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملزوم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما للالتزام فلا لجواز ان يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . قلت هناك وان لم يكن الموضوع له تحقيقا لكنه يكون تقديرا ومراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا بالقصد والاستعمال فى المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انما هو المطابقة وايرادهما ليلتفت بهما الى المطابقة فهى الملتفت اليها بالذات فحينئذ يستلزمان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية يحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل للتحقيقى والتقديرى لانهم اعتبروا فى مطلق الدلالة القصد والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابعين للمطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضعي في الثلاث عند أهل العربية مع انهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للموضوع له وعند أهل العربية ليسا كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزادا على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصروا الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية نخرجهما على هذا لا يضر الحصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يوجد فيهما فبهذه الحيثية يدخلان تحت المطابقة فلا يختل الحصر أصلا هذا تفصيل ما مر سابقا (ولا عكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للمطابقة أما الاول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابقي بسيط لا جزء له كالواجب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلانا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه بديهي ضرورة انا نعقل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضي أن يكون المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأخص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غيره هذا الشيء مثلا زيد من لوازمه انه ليس بعمرو ولانه لا يقال انه عمرو وكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يخلو معنى مطابقي عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق الذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها وفي دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقا من الملزوم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لانا نقول هذا مسلم لكن لا نسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يخلو من كونه شيئا ومعلوما ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لا شك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني واما لزوم تصورها عند

تصور المعانى فممنوع لانا نعقل شيأ ولا نلتفت أصلا الى شئ من صفاته فيبطل مازعم الامام الرازى من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلا بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين بالمعنى الأعم معتبر فى الالتزام مع انك قد عرفت ان المعتبر اللزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلى وأما اذا كان أعم من أن يكون عقليا أو عرفيا كما قال المصنف فليس بتام لجواز أن يكون له لازم عرفى باعتباره يكون الاستلزام بينهما (واما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس اما الاول فلان المعانى البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامى بدون التضمن كدلالة العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون هناك تضمن أيضا لانا نقول ان العمى عبارة عن عدم منسوب الى البصر والبصر خارج عنه فلا يكون مركبا . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجا عنه لكن تقييده داخل فيه لان العمى فى لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد قلت ليس الكلام هنا على استعمال العرب ومحاوراتهم بل المدعى وجود معنى بسيط له لازم ذهنى فالعمى وان كان مقيدا لكن يمكن ان يؤخذ على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلين فيه وهذا القدر يكفى للمثال وقد مثل بالواجب تعالى وأنت خبير بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا من أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقليا أو عرفيا فالواجب له لوازم عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلى كما هو عند المنطقيين ففى حيز الخفاء وأما الثانى وهو ان الالتزامى ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعانى المركبة تتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه كالانسان مثلا فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هناك شعورا للمعنى الخارجى لكن ليس لنا شعور بهذا الشعور فبعيد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك التضمن عن الالتزام . قلت فى المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء واما فهم الكلية والجزئية فغير لازم له لانهما من العوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديرى بحيث لو كان لمعنى لازم لكان دلالته عليه بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أى كون الشئ مفردا (والتركيب)

أي كونه مركبا (صفة اللفظ) يعني ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفردا أو كونه مركبا لا المعنى هذا بيان ماهو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخلو إما أن يكون مفردا أو مركبا فبينهما ليعلم أن أي مركب يدل على القول الشارح أي مركب يدل على الحجة والاول هو المركب التقييدي والثاني هو الجزئي كالقضية التي تكون جزء القياس وبين الالفاظ المفردة لكونها دالة على اجزاء المعرف والحجة واختلف في ان الافراد والتركيب صفتان للالفاظ أو المعاني فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال ميرأبو الفتح في حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقيين لانهم لا يبحثون الا عن المعاني فالمعنى المركب مايدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ماليس كذلك وذهب البعض الى انهما صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دالا على جزء معناه ولا شبهة ان الالفاظ والمعاني معتبران في الافراد والتركيب وان أحدهما دال والآخر مدلول فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه ميرأبو الفتح فقول المصنف رد عليه كما قال في الحاشية قال ميرأبو الفتح في حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى وقوله الافراد والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار قدوة المحققين فخر الملة والدين في الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والتركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل بالعكس فتأمل حاصله ان فخر الدين قال الافراد والتركيب صفة اللفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل في موضع الضعف والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولا انما هو الالفاظ فهي موصوفة الأفراد والتركيب أولى والحق ان النزاع لفظي لان ما ل قول المتنازعين واحد لان اللفظ والمعنى كليهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقا الا ان الفرق بينهما انهما اذا نسبا الى المعنى يقال في تعريف المفرد والمركب مالا يدل جزء لفظ معناه ومايدل جزء لفظ معناه واذا نسبا الى اللفظ يقال مالا يدل جزؤه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضي تغاير المتنازع فيه بحسب المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعاني معتبران في كل منهما وليس التغاير الا في التعبير فقط هذا هو النزاع اللفظي (لانه) أي اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ (إن دل جزؤه) أي جزء اللفظ (على جزء معناه) أي معنى اللفظ (فمركب) لوجود التركيب فيه (ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازي اذ هو حقيقة في التلفظ

والمركب انما هو القول (ومؤلفا التألفه) فالمركب والقول والمؤلف كلها متحدة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة وألفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزء المعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن علما لجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزء المعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار علما فمعناه هو الشخص المعين وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزأ من معنى الدال وهو الشخص المعين لان اجزاءه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (و إلا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (فمفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق تقديم تعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والملكة والأعدام انما تعرف بملكاتها فلهذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل ايراد التعريفات غالبا انما يكون بالاستقلال فما وجه ايرادها في صورة الاستدلال قلنا المقصود اقتصار الكلام وحصول المرام وأطمئنان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بايرادها بهذا النمط لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعا لخروج عبد الله علما عنه مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانا نقول المراد دلالته على جزء المعنى المقصود والمقصود من العلمية هو الشخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فالقصد أيضا معتبر في الدلالة وان لم يذكر بناء على المشهور فالمفرد على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثاني ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد مثلا فان للفظه أجزاء وهي الحروف الثلاثة ولكن لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من اعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله علما فان له جزأ دالا على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالته عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمي به شخص انساني فدلالة جزء اللفظ مثلا على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن دلالته على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيوانا أو ناطقا أو كون كل واحد منهما جزأ له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علما فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه التضمني وفي التعريف لم يقيد الدلالة بكونها على جزءه المطابقي فلم يصر تعريف المركب جامعا لخروجه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده . قلت المركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة في الجملة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان فيه دلالة على الجزء المطابقي وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من جميع الوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابقي فيرد عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناها المطابقي أو ليست مستعملة في معناها الموضوع له الحقيقي الا أن تدخل فيه ويراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي كما مر وان شئت تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدي ومولاي عمدة العلماء وقدوة العرفاء أحمد عبد الحق قدس سره ولخوف الاطالة تركناه (وهو) أي المفرد (ان كان مرآة) أي آلة وواسطة (لتعرف الغير) أي لان يعرف به حال الغير (فقط) أي لا يقصد به غير هذه المرتبة للغير (فاداة) أي فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المنطقيين وحرفا في عرف النحاة حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفي وعلى فانهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظها دالا على معنى بالذات لان فهمها بتبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذي هو الدال بالذات كما عرفت لانا نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفا ثابتا للاداة التي هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جميعا فلا يضر كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها بالذات وللاداة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة مسلمة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون إن من موضوعة للابتداء وعلى للاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانهما معنيان للفظيهما وهما اسمان بلا خلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيهما الموضوعين لهما حرفين مع أنهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذي لا تناله الملاحظة أولا وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفي لما لم يصلح لذلك فلا

بد من ايراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص فالابتداء والاستعلاء فى من وعلى مثلا مرآتان لملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد فى التعاريف لما عرفت فاوجه تقدم المفرد على المركب فى بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم . ومفهوم المركب كان وجوديا ومفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه اليه فههنا قدمه ليوافق الوضع الطبع ونقض بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى المضاف اليه فصارت غير مستقلة بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها اداة مع انها أسماء والجواب عنه ان معانى هذه الاسماء مستقلة بالملحوظية و يتعلق اللحاظ بها من غير واسطة فى العروض وتكون واسطة للحاظ حال الغير أيضا فلا يكون سفيرا محضا بخلاف الأداة فانها لا يتعلق اللحاظ بمعانيها وانما هى سفير محض لملاحظة حال الغير فههنا لا يتعلق اللحاظ لها بالذات وانما يتعلق بالواسطة فى العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) أى التى تدل معانيها على الوجود ككان وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أى من الأداة عند المنطقيين واما عند المؤديين فهى من الافعال الناقصة لدلالتها على الزمان ونقصانها عن درجة الافعال لعدم صحة الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفهوماتها الا ثبوت نسبة فى زمان فقول المصنف والحق اشعار بأن فى كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا فى الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معناها غير مستقل لا يتم الا بالاسم والخبر والمنطقى انما ينظر الى المعانى وهى غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها (فان) بالتشديد بد من الحروف المشبهة (كان) أى لفظ كان (مثلا معناه) أى معنى كان (كون الشيء شيئا لم يذكر بعد) أى مادام يذكر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاصله أن كان معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئا وهو خبره . مثلا كان زيد قائما معناه كون زيد شيئا وهو القيام ولم يذكر هذا الشيء مادام يذكر كان بل يكون مذكورا بعده كما ترى وهذا الكون نسبة محضة غير مستقلة فصار دالا على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أى تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم سموها كلمات دون أداة والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أى لتصرف هذه الكلمات بجعلها ماضيا ومضارعا وغير ذلك من النهى والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلالتها) أى لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان انما يكون فى الكلمات فلذا سموها بها وأما بالنظر الى المعانى التى هى منظور المنطقيين فليس الا من الأداة فتسميتها بها عندهم ليس الا على سبيل المجاز بمشابهتها اياها فى التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الألفاظ والألفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعدوها منها . فان قلت هذا بحث عن الألفاظ والنظر الى الالفاظ يرجح باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الالفاظ لكنها ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها دالة على المعانى المصطلحة فالمقصود من الالفاظ هو المعانى ووجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالاداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الروابط الزمانية كالافعال الناقصة وعند النحاة تكون الافعال على قسمين بعضها يدل على الحدث والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدث بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الاداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الادوات قلت الكلام فى التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا الى الالفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلة فى الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاذ المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا فيها وتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهستى أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو فى نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال انما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزيد مثلا كما فى التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالامرين كما فى الناقصة فبسبب هذه الخصوصية يخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال انما هو من جهة الربط لا بحسب نفسه فمفهوماتها مفهومات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجها عن الاستقلال ولا يدخلها فى غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الافعال المتعدية مثل لقى زيد عمرا وغيره من الادوات . لا يقال ان الافعال الناقصة لا تدل الا على النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثى لتستقل به لانا نقول معنى الوجود المصدرى محفوظ فيها والنسبة انما هى من العوارض كما فى المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل كونا مخصوصا محتاجا الى ذكر الاسم والخبر كما ان معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركا بين الكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا فى نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا فى نفسه وأما الافعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق و بالتأمل حقيق (والا) أى وان لم يكن مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيئته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمة) أى فيسمى هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من الازمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع الفتحات الثلاث دالة على معنى مقترن بالزمان الماضى فيكون فعلا عند النحويين وكلمة عند المنطقيين . فان قيل الهيئة بدون المادة لاتدل على شئ فلم قال بهيئته ولم يقل بهيئته ومادته قلت ان الهيئة لاتوجد بدون المادة فاذا قال بهيئته والمادة من شرائطها فقد فهمت منها فلا حاجة الى ذكرها فالدال هو الهيئة والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح والغبوق أى المساء والغد والأمس فانها وان دلت على الزمان لكن لابهيئتها فقط بل الهيئة مع وجودها فى هذه المادة الخاصة فالمادة ههنا شطر الدال لاشرطه والا لكان لفظ الدخول والقبول أيضا دالا على الزمان مع انه ليس كذلك فعلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية المادة وشطريتها وفى الكلمة لاتكون المادة شطرا بل شرطا وأما عند النحويين فيخرج الصبوح والغبوق بقيد أحد الازمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فتخرج بقيد الهيئة . فان قلت ان هيئة نصر توجد فى جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه مهمل وكذا فى حجر لايدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئة دلالتها اذا وجدت فى مادة موضوعة متصرفة لامطلقا ففى جسق الوضع مفقود وفى حجر التصرف مفقود وما وجد فيه الهيئة مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لامحالة . فان قيل ان أحمد توجد فيه هيئة الماضى و يعمل توجد فيه هيئة المضارع وهما مشتقان من الحمد والعمل ومادتهما متصرفة مع انهما اسمان لايدلان على الزمان قلنا ان أحمد وكذا يعمل اذا كانا علمين لايكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان والاشتقاق الصرف لايكفى للتصرف . لايقال ان صيغ المتكلم والمخاطب وغيرها مختلفة مع الاتفاق فى الدلالة على الزمان فعلم ان الدلالة ليست بهيئة والا لاختلفت فى هذه الصيغ . لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئة لاشخصها فالهيئة الماضية باقية فى جميعها باعتبار النوع وهى دالة والمادة من شرائطها الا انا نعلم بالضرورة ان الهيئة اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كما فى ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئة وان اتحدت المادة

كضرب و يضرب اختلف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها ولك أن تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك فى اختلاف المادة فى ضرب و يضرب لزيادة علامة المضارع فى يضرب ماليس فى ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحدت المادة وان أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلمتان هيئة ومادة و يختلف الزمان كما فى تكلم و يتكلم فان هيئتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هنا الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك فى اتحادهما مع اختلاف الزمان اذ أحدهما يدل على الزمان الماضى والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باتحاد الهيئة واختلافه باختلافها فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كشرب فيلزم أن يكون كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالته بهيئة مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواه والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن الفعل . لا يقال هذا التعريف مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقييد اقتران أحد الازمنة الثلاثة كما قيد به النحويون مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهى فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين القوم ان لفظ الكلمة مشتمل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة و يرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلة فى الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قسما لها وما أجيب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمنى مستقل لا مطلقا فعدم استقلال معناه المطابقى لا يضرنا ليس بتام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفى ضمنها وفهمه فهمها فيها كفهم الجنس فى ضمن النوع فلا ملاحظة الا فى المطابقة وهى غير مستقلة والتضمنى ليس ملاحظا فى الذات فيكون مستقلا فالحق فى الجواب ما ذهب اليه العلماء الفحول من ان معنى الفعل معنى واحد اجمالى يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجمالى مستقل وان كان بعض أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلالى يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفى الامر الاجمالى لا تلاحظ اجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر ليكون غير مستقل بل المجموع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابقى أيضا

فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالى يحلله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسند الى شيء كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة فى شرح جندى ان شئت فارجع اليه ولخوف الاطالة تركناها وليس لها فى كشف المرام فائدة معتد بها (وليس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان الفعل عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لاقترانه بأحد الازمنة الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم فى الواقع أيضا (والكذب) بأن لا يمشى و يقول بلسانه فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة ليست منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك تمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالته على الفاعل المحكوم عليه والا لكان ذكر الفاعل تأكيدا لا فاعلا حقيقة كما فى امشى انا وتمشى انت مع ان القول بالتأكيد باطل فى محاوراتهم فعلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخلا فى المركب بل هو مفرد ففى هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما • توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعانى فلما فهموا من أمشى وتمشى معانى تحتمل الكذب والصدق وهذه المعانى لا يحتاج فى فهمها الى ضميمة فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحتمل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لفائدة تامة يصح السكوت عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التى هى قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة تامة يصح السكوت عليها مالم يضم اليه ضميمة وهى الفاعل حتى لو لم يضف اليه هذه الضميمة نسب الى الهزل فعلم انه مفرد وليس مادة دالة على شيء • وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزء لفظهما على جزء معناهما الان الهمزة فى المتكلم تدل على الواحد والنون فى التثنية والجمع على المتعدد

والتاء تدل على المخاطب والباقى على الحدث ومايدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء فى الغائب تدل على الغيبة والباقى على الحدث فالتفرقة تحكم وأجيب بان الياء لاتدل على معنى زائد سوى الحدث لان الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحالة كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجمالى بحلله العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلااسناد فيه بالفعل ولذا لوذكر فاعله لا يكون تأكيدا بخلاف تمشى اذا قيل تمشى انت يكون انت تأكيدا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون انت تأكيدا له فزيد فى يمشى زيد فاعل حقيقة وليس تأكيدا فمعناه ليس الا الحدث والنسبة فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالمتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيئتهما على الزمان وبمادتهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لفظيهما يدل على جزء معناهما فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفه جامعا. قلت المراد بالاجزاء الاجزاء التى هى ألفاظ مترتبة فى التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولا ثم يتلفظ الآخر وكذا يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفى ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على أجزاء المعانى بخلاف أمشى فان تلفظ الهمزة قبل الباقى يدل على المتكلم والباقى على الحدث فصارت أجزاؤه المترتبة بحسب التلفظ دالة على أجزاء المعانى وهذا شأن المركبات. فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الا بتعيين الفاعل فى أحدهما دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل فى احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أوغير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب صار كالحاضر فى احتمال الصدق والكذب فما وجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم ليسا بكلمة والغائب كلمة. قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخلا فيه والا لكان حمله على زيد ممتنعا لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولوسلم ان الفاعل داخل فيه فنقول معناه ان شيأ معينا فى نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجد له المصدر ففى هذا ليس الثبوت لشئ معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان المثبت له مجهول فالم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون انما يبحثون عن المعانى ولما وجدوا معانى ألفاظ المضارعة سوى الغائب محتملة للصدق والكذب عدوها من المركبات والغائب بقى فى المفردات كان هذا خلاصة كلامهم وان شئت استيعاب الكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) أى وان لم يدل بهيئة على زمان مع عدم

كونه مرآة لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والحصر في هذه الأقسام حصر عقلي لأن حاصله ان المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرآة لملاحظة الغير أولا الثاني الحرف والأول اما ان يدل بهيئته على زمان أولا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا الحصر دائر بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان مشتملا على العدمين وهو عدم كونه مرآة وعدم اقترانه بالزمان أخوه عن تعريف اخويه لاشتمال تعريفهما على الوجود واما على ما قلت في بيان الحصر فليس كذلك (ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي على الاسم يعني كونه محكوما عليه. فان قلت للاسم خواص أخرفما وجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها. قلت الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فاختاره (وقولهم) أي القائلين بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع أن الحرف أيضا يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فمن ههنا يحكم عليه بكونه حرف جر فصار محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في الفعل والحرف وتقرير الجواب ان هذا الايراد غير وارد (فانه) أي الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف والفعل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والا لم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لو جد والحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشئ فانه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للحرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

على الضرب الذى هو علم الفعل لا على الفعل فرده المصنف بقوله ليس بشىء لان علماء اللغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فما يقول القائل فى جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية فيه لكونه مهملا ليس بموضوع لشىء أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ من ولفظ ضرب لا على معناهما فافهم. فان قلت كيف يجرى هذا الجواب فى قولنا معنى الفعل مقترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لا على اللفظ. قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذى وضع بازاء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب و يراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس بقابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل بخلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا و يراد به الذات المخصوصة فهى تصلح لان يحكم عليها بالقيام وغيره. لا يقال ان فى قولنا معنى ضرب غير معنى فى حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم انه من خواص الاسم لانا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذى وضع بازائه من غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى وغيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون هذا من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له من غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد فى غيره. فان قلت ان فى قولك الفعل لا يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى الأول يلزم اجتماع النقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضى ان لا يحكم عليه بشىء من الأشياء مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار فى هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما فى المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم وعلى الثانى كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل سيان و يجاب عنه بما يجاب فى المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالاخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم وعدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس الصوت (يجرى فى المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد بالمهملات بأن قولهم جسق مهمل يحكم فيه على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد الموضوع فما بقى كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده فى غيره وحاصل الجواب ان الحكم فى جسق مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وليس على معنى لعدم كونه موضوعا للمعنى والخاصة للاسم هو الثانى لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف جر كلام والكلام لا يتركب الا من اسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا جسق مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف مرفى توضيح الحاشية المنهية فتذكره (وأيضا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أى رجع رجوعا الى تقسيم ثان للمفرد فعلى هذا التقدير يجرى هذا التقسيم فى غير الاسم من أقسام المفرد أيضا وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضا متواطئا ومشككا ومشتركا ومنقولا وحقيقة ومجازا كذهب مثلا متواطئ ووجد مشكك وضرب مشترك وصلى منقول ونطق الانسان حقيقة ونطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعيض وفى حقيقة اذا استعمل بمعنى الظرفية ومجاز اذا استعمل بمعنى على والمشهور ان هذا التقسيم تقسيم للمفرد باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم ومقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل لجميع الافراد لان الكلمة والأداة لا يكونان علما ومتواطئا ومشككا فانهما لا يتصفان بالكلية والجزئية لان ماهو كلى وجزئى يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوما عليهما فعلى هذا لورجع الى الاسم يكون صحيحا ولو رجع الى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لانه ينسب اليه حكم بعض افراده أيضا اذ العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما معتبران فيه (ان اتحد معناه) أى وحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى انه لا يكون له معنيان (فمع تشخصه) أى تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على كثيرين (جزئى) أى يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئيا ووقع فى بعض الكتب بدل الجزئى علم وما اختاره أولى لشموله بجميع الجزئيات سواء كانت اعلاما أولا . فان قلت ان العلم قد يكون مشتركا فلم يتحد معناه حينئذ مع انه جزئى فانتقض التعريف جمعا . قلت مراده ان لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له فى العلمية اذ لا ينظر فيها الا الى المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف المتواطئ والمشكك به لا يقال ان بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس بل مدركة بالوجوه الكلية فأين التشخص لان معانيها فى الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة عن فرض الشركة فيها فانها غير محسوسة مع أنها من أقسام الجزئى لانا نقول المراد أنه لو فرض تصوره بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون اعتبار الوجوه الكلية لاشك فى منعها عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس علما حقيقيا عند المنطقيين لان نظرهم الى المعنى بالقصد ومعناه كلى وجزئية كل الأعلام فى حيز الخفاء واطلاق العلم عليه فى عرف أهل العرب باعتبار الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو ذا

خالأوموصوفابالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرات وأسماء الاشارات) فصارتاجزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرات وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا الوضع (عاما) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) أى ماوضعت هذه الاسماء بازائه (خاص) أى معين شخصي فحاصله أن المضمرات وأسماء الاشارات لايخرجان لعموم الوضع عن الجزئى كانت مثلاموضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ انه موجود محسوس مشار اليه فالوضع فيهما وان كان عامابلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ماوضعت له هذه الاسماء وهي الافراد الخاصة خاص يمتنع صدق كل واحد منهاعلى كثيرين والجزئى ما يكون موضوعاالواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخلة تحت الجزئى (على ماهو التحقيق) اشارة الى أن فى وضع المضمرات وأسماء الاشارات اختلافا وهوان البعض ذهب الى ان أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلة فى الكلى وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأصلى متروك وانما الاستعمال فى المجازى فصارت من المجازات المتروكات الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لابد فيهامن ملاحظة المعنى الحقيقى ولاشك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون موضوعة له فالتحقيق ما قال المصنف من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا . فان قلت اذا كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا للمتعدد فدخل فى المشترك وخرج من الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لابد من تعدد الوضع قال فى الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد للذات المخصوصة وقد يكون كل منهما عاما كقول الواضع كل فاعل . موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ أولا الأمر الكلى لكن لالأن يوضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحته وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلى كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اه توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعين فى الجانبين أعنى الموضوع والموضوع له كوضع زيد للذات مخصوصة فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو الذات المشخصة أيضا خاص . فان قلت ليس التعين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد يتغير أيضا فى حال الصبا والشباب والشيخوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع التشخص الواحد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا للمتعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلابد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو فى العرف وماقلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ فى زيد معنى واحدا فى جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا لمعنى واحد فافهم والثانى الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلى فى الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلى مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من ف ا ع ل بل كل لفظ على زنته يوجد فى مادة متصرفة فالموضوع ضارب وأمثاله والموضوع له ماصدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كليا ينطبق على جميع الافراد كلحاظ المفرد والمذكر والابتداء وغيرها لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة لاحظها فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلى واسطة فقط كما فى المضمرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمرو وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة موجودة مشارا اليها . لا يقال يجوز أن تكون موضوعة للامر الكلى بشرط استعمالها فى الجزئيات فما الدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلى لتكون داخلة فى القسم الثالث . لانا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلى فكانت مستعملة فى حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلى . قوله والحق انه داخل فى القسم الاول يعنى ان هذا القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل فى الاول فان المراد بالتعين فى الموضوع أعم من أن يكون شخصيا أو نوعيا وههنا تعين نوعى ومن جعله قسما على حدة زعم ان فى هذا وضع المعين لمفهوم كلى وفى الاول يكون وضع المعين لعين شخصى والظاهر انه نزاع لفظى فهذا القسم لم يوجد نقلا لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلا لأن الخصوص هو عدم لحاظ المتعدد فى الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولوحظ التعدد فى الوضع لم يبق خاصا وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد فى جانب الموضوع والخصوص فى جانب الموضوع له فلا برهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أى بدون التشخص (متواطئ) أى يسمى كليا متواطئا فالمتواطئ ما كان معناه واحدا غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أى افراد المعنى (فى الصدق) أى فى صدق الكلى على ذلك الافراد هذا بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالمتواطئ ما يكون معناه واحداله افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوى فيها ومعناها واحد والتساوى انما يكون بين الشيئين . قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى يتحقق فى فرد هو الذى يتحقق فى فرد آخر وبالعكس وانما سمى بالمتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وأفراد هذا الكلى متوافقة فى المعنى (والا) أى وان لم يتساو فى الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون مثلا فى بعض الافراد أولى وأقدم وفى الآخر لم يكن كذلك (فمشكك) أى سمى هذا الكلى مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر فى انه من المتواطئ أو من المشترك فلذا يسمى مشككا (وحصروا) أى المنطقيون (التفاوت) أى تفاوت هذا الكلى فى صدقه على أفراده (فى الأولوية) أى يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود فى الواجب والممكن (والأولية) أى يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما فى الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا فى الكيفيات (والزيادة) أى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا فى الكميات أى المقادير فتوضيح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة انحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما فى اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أو لا يكون كذلك كما فى الوجود فانه فى الواجب أولى وليست ذاته علة له لكونه بلا علية فالوجود متفاوت فى صدقه على أفراده بالأولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفى الممكن محتاج اليه والثانى الاولوية وهى ثبوت شئ لشئ يكون فى صورة أقدم منه فى صورة أخرى وعلة له فيها فمثاله أيضا هو الوجود اذ هو فى الواجب أقدم منه فى الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة ويرد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه محتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقدمية بل ثبوت الشئ من غير افتقار الى الخارج وفى الثانى يلاحظ ان يكون أول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهى مختصة بالكيفيات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير متمايزة فى الوضع كالبياض فان وجوده فى الثلج أشد من وجوده فى العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها النقصان وهى ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون متمايزة فى الوضع كما فى الكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائيين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التعاوت عندهم راجع الى التفاوت بالكمال والنقصان لم يسموهما باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين فى الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف سموهما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التفاوت فى الكيف بالشدة والضعف والكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لا يقولون فى الخط انه أشد خطية من الآخر بل يقولون أزيد (ولا تشكيك فى الماهيات) بان تكون الماهية من حيث هى هى متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان علة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها فى البعض أولى من غير افتقار الى أمر خارج وفى الآخر يفتقر الى الخارج فصارت فى ثبوتها الماهى ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا معنى المجعولية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاشد والازيد إما ان يشتملا على شئ لا يكون فى الأضعف والأنقص أولا فعلى الثانى لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانقص وعلى الاول لا يخلو إما أن يكون الشئ الذى يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا فى ماهيتهما أولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شئ ليس فى ماهيتى الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصار اختلاف الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة فى الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثانى يكون التشكيك فى الأمر الخارج عن الماهية لا فى الماهية ويرد عليه ان حمل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا سائر الاجناس العوالى حملها على السوافل بواسطة المتوسط فقولكم ان الذاتى لا يعلل مطلقا ينافى ما صرحوا به من حمل العالى على السافل بواسطة المتوسط لكونه

ذاتيا معللا أجيب عنه بان المراد نفي التعليل بأمر خارج عن الذات وههنا معلل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الا بحيثيات متعددة يختلف بحسبها المصداق. وفي حمل العالي على المتوسط وحمله على السافل بواسطة لا يختلف المصداق لأن الحيثية التي هي مصداق حمل العالي على المتوسط بعينه الحيثية التي هي مصداق حمله على السافل وهي كون العالي ذاتيا لهما (ولا في العوارض نفسها) هذا اشارة الى دفع النقض على الدليل بانه ينتقض بالعوارض لجريانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفائه في الماهية تقريره لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشتمل على شئ لا يكون في الضعيف أولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد إما جزء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة و إما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لا فيه فدفعه المصنف بقوله لا في العوارض أي لا نقول بالتشكيك في العوارض ليلزم النقض (بل في اتصاف الافراد)أي افراد الكلي (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أي الماهية ولا (في السواد) أي العارض (بل في أسود) أي كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصار امختلفين نوعا والكلي المشكك يكون متحد النوع فعلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدإه كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدإ الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبدإ الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتي على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم. ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها لينتقض بها و يحتاج الى دفعه لانا نختار أن الاشد يشتمل على شئ زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك في الخارج يؤيد مقصودنا من كونه في العوارض ولا يضرنا نعم لا مساغ لاختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا في العوارض بأن العوارض أي المبدأ القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية و إما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكلي المشكك يكون محمولا على افراده فلا يكون الا في العرضي الخارج المحمول كالاسود مثلا هذا هو مذهب المشائين فخلاصة كلامهم أنه

لاتشكيك فى الماهية بالنسبة الى أفرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بد له من أن تكون ماهيته واحدة لما مر وكذا لاتشكيك فى العوارض لانه إما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها و إما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا تشكيك لا فى اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس فى الجسم بالنسبة الى أفراده ولا فى السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل فى اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذى يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجرى فى الاسود وأجيب عنه بأن مرادهم بالتشكيك فى الاسود هو التفاوت فى منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك فى العرضى المأخوذ عنه وهو الاسود فان فى الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف و بحسب كل سواد يحمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق كثيرة فى الاشد بخلاف الاضعف لا يقال ان هذا يوجب التشكيك فى السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والضعيف فتوجد سوادات كثيرة فى الاشد بخلاف الاضعف فاوجه العدول عنه الى الاسود . لانا نقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلى كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والا يلزم أن يكون الانسان مشككا لكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفراده لا يكون الا صدقا واحدا ولا يختلف ليكون مشككا وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هويته بل السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الاضعف فصدق عليه الاسود بحسبها بأصداق كثيرة بخلاف الاضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفراده هى الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادىء المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشائيين بأن دليلكم لا ينفى التشكيك فى الماهية مطلقا لجواز أن يكون ماهية جنسية تكون فى بعض الانواع أشد وفى البعض الآخر أضعف والأشد يشتمل على ما لا يشتمل عليه الاضعف وهو معتبر فى ماهية الاشد والقول بأن المشكك لا يبقى حينئذ ماهية واحدة ان أريد أنه لم يكن ماهية الأشد والأضعف ماهية واحدة نوعية فسلم لكن لانسلم ان من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول فى أفرادها ومتحدة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التفاوت بين الاضعف والاشد يكون بأمر زائد داخل فى الاشد وجزأ من مقداره لا من الاجزاء الذهنية ليلزم اختلافهما بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيدا مثلا ممتاز عن عمرو بحيث لا يحمل أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لابد من أن يكون لشئ يشتمل عليه زيد ولا يشتمل عليه عمرو والا لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حمل أحدهما على الآخر فالزائد فى زيد إما أن يكون معتبرا فى ماهيته أولا فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفى الماهية هذا خلف وعلى الثانى لا يكون الاختلاف فيهما بل فى أمر خارج عنهما . لا يقال ان الزائد خارج عن الماهية وداخل فى زيد لانه عبارة عن الماهية مع التشخص لانا نقول التشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة عن المركب من الماهية والتشخيص . وقد ينتقض بأن هذا يجرى فى العوارض الخاصة فافهم وذهب الاشراقيون الى التشكيك فى الماهية الإيرادات الواردة على المشائيين ولأن الحركة فى الكيف تستدعى أن يكون كيفا واحدا غير قار موجودا بين المبدإ والمنتهى مختلفا فى مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوته منتزعة عن نفس الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل من انتزاع أمور مختلفة من ذات . واحدة لان الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة مختلفة ويقولون إن عدم اشتمال أشد على شئ ليس فى الأضعف لا يوجب كونهما واحدا من جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو الوجود بأن تكون الماهية فى نحو من الوجود شديدة وفى نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال الى هذا المذهب وقال فى شرحه وهو الحق واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على ربعه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الاول يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان فى الماهية وهذا هو التشكيك فيها والثانى يرجع الى الاول لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الاول وإما بحسب جزء من أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلا لكونه منشأ للانتزاع لان منشأ جميع المنتزعات الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجى مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد ناقصا والناقص زائدا لأن منشأهما ليس الا أمر واحد فاوجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن يكون بازاء كل جزء من الاجزاء أمر خارجى منشأ لانتزاعه والاجزاء غير متناهية فلابد من تعدد الامور الخارجية بحسب تعدد الاجزاء فصارت أيضا غير متناهية وهو باطل لانحصارها بين الحاصرين وهو المبدأ والجانب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس

العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة انه يمكن توجيه كلام المشائيين بأن الشدة صدق الكلي على موضوع واحد بأصداق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضي ممكن وفي الذاتي ليس بممكن إذ كثرة الصدق لاتكون الا بكثرة المصداق ففي العرضي ليس المصداق الا مبدؤه وهو كثير في الأشد كأمثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الامثال منه و يصدق بأزاء انتزاع كل مثال عرضي فاذا تكثرا الامثال تكرر الحمل بحسبها و يكون صدق العرضي صدقا متفاوتا على الأشد والاضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتي الا نفس الذات فتكثر صدقه لا يكون الا بتكثر الذات واذا تكثرت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد الا في العرضي واليه أشار المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أي من الاشد (العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف و يحلله) أي يحلل العقل الاشد (اليها) أي الى الامثال (حتى أن الاوهام العامة) التي لاتخرج عن ربقة التقليد (تذهب الى أنه) أي الاشد (متألف منها) أي من أمثال الاضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينتزع من الاشد أمثالا كثيرة مثل الأضعف باستعانة الوهم لكون المنتزعات جزئيات ولا ينتزع بدون معونة الوهم و يحكم على الاشد أن فيه أمثال الاضعف كثيرا و يخرج منه اذا حلل اليه حتى أن الوهم العامي الذي لا يفرق بين التحليل والتأليف(١) بأن في الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة اليها وليس كذلك إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينتزعها منه وفي الثاني يكون وجودها في المؤلف بالفعل وان كانت متحدة صورة ولا تأليف في الاشد من امثال الاضعف و يذهب الى أن الاشد مؤلف من أمثال الاضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا يفيد الأشدية فظهر أن الاشد ليس مؤلفا من أمثال الاضعف لكن العقل يحلله اليها وهذا معنى الأشدية والازيدية الا أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف في الاشد أمثال لا تكون مباينة في الاشارة الحسية وفي الأزيدية تكون مباينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم فسر الاشدية بكثرة آثار الماهية و بعضهم بكمال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر في المتن لان هذا التفسير يوافق مذهب المشائيين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب الاشراقيين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) اشارة الى دقة هذا المقام فانه من مزلة الاقدام وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة وما يتعلق بها من حواشي

---

(١) هكذا في الاصول التي بأيدينا

الأعلام (وان كثر معناه) أي معنى المفرد (فان وضع) أي المفرد (لكل) أي كل واحد من هذه المعاني (ابتداء) أي بلا تخلل نقل بين هذه المعاني بأن يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للآخر بل وضع لكل منها في وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج المنقول لانه وان كان موضوعا له لكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للمنقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعدا الحقيقة والمجاز من تكثر المعنى لأن المعنى الموضوع فيهما ليس كثيرا لعدم الوضع في المجاز وان أريد المستعمل فيه ففي اسماء الاشارة أيضا معناها كثير كما علمت فيلزم دخولها في المشترك مع أنها داخلة في الجزئي . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أولا ففي اسماء الاشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفي المشترك لابد من وضع على حدة فخرج من المشترك لايقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متحد المعنى مع أنكم تعدونها منه لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس معناها الا واحدا خاصا معينا وهو بحسب الاستعمال صار متعددا فبحسب الوضع دخل تحت متحد المعنى (فمشترك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أي المشترك (واقع في الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف في وقوعه قال في الحاشية اختلف أولا في امكان المشترك ثم في وقوعه ثم في كونه بين الضدين والحق وقوعه كالقرء للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعي أم لا كما هو مذهب أبي حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأي الآخر اه فعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاول في امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهدي السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والغرض قد يحصل بالاجمال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه يوجب الاجمال والاجمال مخل بالاستعمال اذا لم يبين وأما اذا بين فالبيان هو الكافي للمقصود ولا حاجة الى غيره فيلزم اللغو في ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحروف التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا لخلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لئلا يلزم خلوها عن الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك فما الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليهما بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والمجاز قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فبين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة . فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ وأريد به الضدان فيجتمعان في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل مطلقا ليس بمحال بل اذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد أولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجاز فذهبت طائفة الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه (حتى بين الضدين)

كالجون بين الاسود والأبيض (لكن لاعموم فيه) أي في المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة معنييه معا لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد أحد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو مذهب أبي حنيفة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل منها مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سيقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك الا بأخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أيضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجل) وهو ما وضع لمعنى أولا ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين المعنيين كجعفر فانه في الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بلا مناسبة بين المعنى الاول والثاني واختلف فيه (قيل من المشترك) أي قال بعض إن المرتجل من قسم المشترك بوضعه لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما في المشترك فكأن هذا القائل لم يلاحظ أن الوضع الاول وهو أصل المعنى الثاني أيضا هو الموضوع له اولا عنده (وقيل من المنقول) لأنه تخلل النقل بين المعنيين وفي المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا النزاع لفظي لأن من شرط في المشترك عدم تخلل النقل فلا شك في خروج المرتجل عنه لوجود النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه * وتحقيق المقام أن الحيثية اذا لوحظت في الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل في شئ منهما لاشتراط عدم التخلل في المشترك واشتراط المناسبة بين المعاني في المنقول وهما مقصودان في المرتجل الا أن يلتزم التعميم في النقل وانما سمي هذا القسم مرتجلا لأنهم يقولون ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية وهذا القسم لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالمخترع من غير روية (والا) أي وان لم يوضع لكل ابتداء (فان اشتهر) أي ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (في الثاني) أي في المعنى الثاني بأن

يترك استعماله فى الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فنقول) أى فهذا الموضوع للكثير المشهور فى الثانى يسمى منقولا لنقله من الاول الى الثانى (شرعى) أى هذا المنقول شرعى ان كان ناقله شارعا كالصلاة فانه فى الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثانى ويحتاج فى فهم الاول الى القرينة (أو عرفى ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفا خاصا كالنحاة فى الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لمعانيها الثلاثة فانها موضوعة فى اللغة لمعان ثم نقل النحاة واصطلحوا ووضعوها لمعان مذكورة فى كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفا عاما لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالدابة لذى القوائم الاربع فانها كانت موضوعة فى اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها للذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس فخرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيبويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت فى الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وجعلت اعلاما لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافكما ترى (خلافا للجمهور)أى الجمهور يقولون إن الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول و بعضها مرتجل كما هو الظاهر فالعلم قد يكون شخصيا منقولا وقد يكون مرتجلا وقد يكون من أعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كنور أو مركب اسنادى كتأبط شرا أو اضافى كعبد الله أو مزجى كبعلبك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيبويه (والا) أى وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر فى الثانى بل يستعمل فى الكل فيسمى الموضوع له (حقيقة) وهى فعيل بمعنى الفاعل من حق الشئ اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشئ أى اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة فى موضعها الاصلى لمناسبة لثبوتها فى معناها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة التأنيث فاوجه ايرادها فى النقل وما المناسبة بينهما . قلت الشئ اذا كان اسما لغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث فى كون الاسم فرعا للوصف كالتأنيث للتذكير فجعل التاء علامة فى المشبه به وعند البعض التاء للتأنيث على التقديرين وتوجيهه مذكور فى بعض الشروح فانظر اليه (و) يسمى (الغير الموضوع له مجازا) وهو فى الاصل مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيما وضعت له أولا فى اصطلاح به التخاطب والمجاز المستعملة فى غير ما وضعت له أولا فى اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له فحينئذ لا ينتقض تعريفهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء وان كان استعماله

فى الموضوع له بحسب اللغة لكن فى اصطلاح الشرع مستعمل فى غير ما وضعت له وحقيقة فى الاركان المخصوصة وان كان مستعملا فى غير الموضوع له بحسب اللغة لكن فى اصطلاح الشرع مستعمل فى الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التخاطب لدفع هذا الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لغوى وشرعى وعرفى وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله فى الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا وأما الثانى فكالصلاة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع فى الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية وفى الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو النحو فى المعنى الاصطلاحى يكون حقيقة عرفية خاصة وفى الجرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام فى ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفى الانسان مجازا . فان قلت لابد فى الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لاتدخل أحداهما فى الاخرى مع أن المنقول داخل فى الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثانى مجاز وكذلك المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى حقيقة والاول مجاز . قلت ان هذا التقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلاقرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فبهذه الحيثية خرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز بفهمه بلاقرينة ولك أن تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا موضوعا المعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرتجل والمشترك فى واحد من المعانى وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شئ واسئل القرية قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأنا نقول لفظ المجاز مشترك بين مانحن بصدده وبين هذا المجاز والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه أو صفة الاعراب فافهم قال فى الحاشية ظاهره يقتضى أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لايكون حقيقة ولا مجازا وقيل الاعلام ليست منهما انتهى قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كانا بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه مامر من أنه لابد من التقييد بالاستعمال فى اصطلاح به التخاطب قوله لكن المشهور الخ ووجهه ماقيل من أن الالفاظ اذا اتصفت بشئ منهما يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالها مع ان المجاز ليس فيه وضع اصلا إذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لاتسمى

الـكلمة حقيقة ولا مجازا قبـل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاسـتعمال كما اعتـبر العربيون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخلو عنهما وليس بنقل واشتراك فيلزم خلو المقسم عن الاقسام قوله قيل الخ اشـارة الى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لان فرعون وموسى علمان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناهما الحقيقيان وهما الشخصان لعدم قبولهما التعدد الذى يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازى وهو المبطل والمحق ففي الاعلام حقيقة ومجاز وقد تـكون الاعلام مشتركة الا ان يقال ان هذا القائل اختار مذهب سيبويه وقال بالنقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضا وضع نوعى كما عرفت فـكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له مطلقا . قلت المنفى عن المجاز الوضع الشخصى لا الوضـع النوعى والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعى فافهم (فلابد) في المجاز (من عـلاقة) بالفتح يقال علاقة الخصـومة وعلاقة الحب أو بالـكسر يقـال علاقة القوس والسوط والاول أنسب وان كان للثـانى صحـة أيضا والمراد ههنا أمر يستصحب به أحـدهما للآخر فلابد بين المعنيين من علاقة لينتقل منه الى الثانى الغير المشهور ويترك الاول (فان كانت) أى العلاقة (تشبيها) أى علاقة مشاركة في أمر خاص ووصف معتد به (فاسـتعارة) فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما في وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة أنحاء (الـكناية) وهى اضمار التشبيه في النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه (والتخييل) وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور (والتصريح) وهو ذكر المشبه به وارادة المشبه بالقرينة اللفظية (والترشيح) وهو ان يذكر الملائم للمسـتعار منـه ويثبت للمستعار له والتفصيل في كـتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى وان لم تـكن العلاقة تشبيها بل غيرها كعلاقة السببية واللزوم وغـير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للقدرة والنعمة لأن اليد موضوعة للعضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصروه) أى حصر القوم ذلك المجاز (في أربعة وعشرين نوعا) بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السـبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات في قولهم رعينا الغيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب في قوله تعـالى اعصر خمرا أى العنب الذى هو سـبب الخمر والثـالث اطلاق اسم الكل على الجزء كالاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقبة

على الذات في قوله تعالى فتحرير رقبة والخامس اطلاق الملزوم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة أي دالة والسادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل وإلا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كاليوم ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثالهما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بحذف الاهل وهو أعم من أن يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف أولا ويسمى هذا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف اليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى والرابع عشر المجاورة كالميزاب للماء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالى أعصر خمرا فان عصر العنب يؤول الى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فانه لا يتم بعد البلوغ عند اتيان الاموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أي أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو ففي رحمة الله أي الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدم للدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعرف على واحد منه منكرا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس أي كل نفس وقد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا باثني عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول اليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول اليه والكون والمجاورة وأدرجوا باقي الاقسام في هذه الأربعة والخمسة فهذا الاجمال وما مر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في استعمال المجاز (سماع الجزئيات) أي سماع أمر جزئي من لسان العرب بحيث لا يراد من اليد النعمة ومن الغيث النبات الا اذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يسمع جزئياتها الا انهم يستعملون مجازات متعددة لم

تسمع أصلا (نعم يجب سماع أنواعها) اى الجزئيات أى لابد فى المجاز من سماع نوع علاقة يعتبرونها فى كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمية والملزومية فلما وجدت هذه العلاقة الكلية المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقى استعمل فى المجازى . فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لاطلقت النخلة على كل طويل انسانا كان أو غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الانسان وأطلقت الشجرة على الثمرة والأب على الابن وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فعلم أن العلاقة غير كافية . قلت امتناع الاطلاق يجوز أن يكون لمانع لغوى وكثيرا ما يتخلف الحكم عن الحقيقى لمانع ففى المجاز بالطريق الاولى (وعلامة الحقيقة التبادر) أى سرعة انتقال الذهن عن اللفظ الى المعنى وظهوره عند الاطلاق (أو العراء) أى الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو للعطف التفسيرى ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة علامة الحقيقة فالتبادر والعراء علامة واحدة ويحتمل للعطف بدون التفسير فحينئذ يكون علامتين فمعناه علامتها التبادر من حاق اللفظ واستعمال اللفظ فى هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تفاوت كما لا يخفى وللحقيقة علائم أخرى لكن هذا أقوى علائمها وعليه اثبات مدار الوضع غالبا . فان قلت إن المشترك اذا استعمل فى أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت الحقيقة بدون تحقق علامتها . قلت ان معنى واحدا للمشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجه فى المشترك واحتياج القرينة فيه إنما هو لأجل تعين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما يحتاج فى فهم نفس المعنى من اللفظ الى القرينة لا ما يحتاج فى تعيين المراد اليها (وعلامة المجاز) أى علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازى (الاطلاق على المستحيل) اى اطلاق اللفظ على ما يستحيل اطلاقه عليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وحاصله أن اللفظ اذا علم أن له معنى حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى محالا فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقى للحمار ثم أطلق على البليد لحاقته فاطلاقه عليه مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بحمار فاذا قيل أنه حمار فعلم أنه مجاز (واستعمال اللفظ فى بعض المعنى) أى فى بعض أفراد معناه الحقيقى (كالدابة) الموضوعة لما يدب على الارض استعملت وأطلقت (على الحمار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال أيضا مجازى لأن اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص واذا أطلق عليه باعتبار مجرد أنه ما يدب على الارض من غير لحاظ كونه من افراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعنى اذا ستعمل اللفظ فى معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد فى أنه هل هو استعمل فيه

استعمالا حقيقيا ليكون مشتركا أم لا ليكون مجازا فحينئذ الحمل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فانه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والا فعلى الحقيقة ويرد عليه أن المشترك غير مخل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سيان ومنها أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يريد المتكلم معنى ويحمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضا فيه استبعاد لأنه اذا قيل زيد بصير وأريد العمى يحمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالأعم الأغلب حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللاغلب حكم الكل واذا علم أن أكثر أفراد شئ كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا بحكم انه مجاز ويلحقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فانه أكثر وجودا من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ اذا دار بين النقل والمجاز يحمل على المجاز (والمجاز بالذات) أى بلا واسطة (انما هو فى الاسم) أى ماليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علما والأمثلة شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والاداة فانما يوجد) أى المجاز (فيها) أى في تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أى تبعية المبادى في الفعل والمشتقات وفي الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذى يعبر عنه فالحاصل ان المجاز أولا يعتبر في مبادى الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال ناطقة فانه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق فالمجاز بالذات في النطق وبواسطته في نطقت والناطق وكذا في الحروف يكون المجاز اولا في متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كاللام مثلا اذا استعمل في التعقيب فيستعار أولا التعليل الذى هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها مايعبر به عند تعبير معانى الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء بل هى متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة اليها بنوع استلزامى والدليل على عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية ان ماوقع فيه التجوز لابد أن يكون مقصودا بالافادة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في الصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولا ولا شبهة

فى أن معانى الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالافادة فيها مايتعلق بمعناها فيقع المجاز فى المتعلق بالذات وفى الحروف بالتبعية فافهم قال فى الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد فى الاعلام ومابلغنى أولم يبق فى حفظى ماذا قال فى مثل لكل فرعون موسى انتهى حاصله الرد على الامام بان فى هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقى وهو الشخص المعهود الواحد لان دخول الكل ينافيه فالمراد المعنى المجازى وهو المبطل وكذا بموسى المحق وفى الأعلام وجد المجاز فكيف يصح ماقال الامام ومايقول فى هذا المثال فختار المصنف مااختاره حجة الاسلام محمد الغزالى من أنه قد يدخل المجاز فى الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيبويه أى نحوى كامل كسيبويه فى النحوية ولكل فرعون موسى أى لكل مبطل محق أولكل ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة يعنى اذا كانت الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق والفصيح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين على دابة واحدة فكأن هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولابد فى الترادف من أمور وهى استقلال كل واحد من المترادفين فى الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما للآخر وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم فخرج التأكيد نحو ضرب زيد نفسه فانه وان كان متحد المعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا التابع العرفى كشيطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان تستقل فى الدلالة عليها بل مهملات لاتدل على المعانى بدون المتبوعات واليه أشار المصنف فى الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالافادة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج الحد والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أى الترادف (واقع فى الكلام) هذا اشارة الى الاختلاف فى وقوعه فعند البعض ليس بواقع لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا فائدة فى الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف الى وقوعه وقال ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أى الوسائل الى افادة مافى الضمير كثيرة فان بعض الألفاظ قد ينساه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعلى لسان البعض وكريها الآذان بعض السامعين وحلوا ومنشطا للبعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع فى مجال البدائع) أى فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء فى بيان

مقاصدهم وبدائع الفاظهم بان ينظم البيت باحدهما دون الآخر و بأن ينظم السجع بأحدهما دون الآخر وهو في النثر كالقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف مافات وهو مامضى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقه في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لفاتت المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لفات القلب فالحاصل انا لانسلم عدم فائدة الآخر لكفاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلا هذا اشارة الى الاختلاف في صحة وقوع احد المترادفين مقام الآخر فالوجوب ههنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان أو مقدرا فان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع إما المعنى و إما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا أصلا والتركيب أيضا مفيد للمقصود ولا حجر فيه اذا صح واذا لم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والالا فلا يصح مكان الله أكبر خدا بزرك لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) اى صحة التركيب واحد مع لفظ الآخر (من العوارض) اى من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصا بمعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحد المترادفين مع شئ صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير ودعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمتنع اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فبحسب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فمنع صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه) أي في الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع في المفرد شخصي وفي المركب نوعي ونقض بالمشتقات فان وضعها أيضا نوعي وقيل لا بأس بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى في الجملة كاف في الترادف فان الانسان والحيوان الناطق مثلا يتحدان في الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق في هذا المقام ما قال استاذي وجدي في شرحيهما ان هذا النزاع لفظي فمن قال في الترادف باتحاد المعنى بالذات وبالاعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل ومن أخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناهما بالذات واحد لا تعدد فيه أصلا والحق عدم الترادف والا لصار التعريف بالحد التام تعريفا بالمرادف لافادة المركب التفصيل وعدم افادة المفرد له وكون وضع المفرد شخصيا ووضع المركب نوعيا يقتضي التغاير الذي ينافي الاتحاد المشروط في الترادف . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع في بيان المركب وأقسامه مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أي على هذا المركب بأن يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر في إفادة ذلك المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظرا في افادة معنى زائد الى انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائد عليه أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى (فتام) أي فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتمامه وهو على قسمين خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصد به) أي بذلك المركب (الحكاية) أي النقل من الامر الواقعي في نفس الامر وهو المحكي عنه ففي الجملة هو كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه يثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الحيثية تختلف باختلاف الحمل ففي حمل الذاتيات نفس الذات وفي الوجود اسناده الى الجاعل وفي الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبته لأمر آخر وفي الاضافيات نسبته الى أمر مباين أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في المتصلة هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما أو اتفاقا أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي أولا

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التغاير الذاتى بينهما لدخول النسبة فى الحكاية وعدمها فى المحكى عنه وأما المشهور فهو أن المحكى عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها فى نفسها فعلى هذا لا يكون التغاير بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن النسبة الملحوظة فى القضية حكاية وهى مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات من حيث وجودها فى نفسها محكى عنه (ومن ثمة) أى من أجل الحكاية (يوصف) أى الخبر (بالصدق) بأن يقال انه صادق أى مطابق للأمر الواقعى (والكذب) بأن يقال انه ليس بصادق أى غير مطابق للواقع (بالضرورة) أى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بديهى فان مناط الاتصاف بهما وهو الحكاية موجود فى الخبر فى مطابقتها للمحكى عنه وعدم مطابقتها له يتصف بالصدق والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامى هذا كاذب) مشيرا بهذا الى نفس هذا الكلام (ليس بخبر) بل هو انشاء فى صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدوانى عن السؤال وتقرير السؤال بوجوه الاول ان كلامى هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى عنه سواها وههنا ليس سوى هذا الكلام كلام محكى عنه فاتحد الحكاية والمحكى عنه بالذات ولا بد من التغاير بينهما والثانى أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما يثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا والا يلزم ارتفاع النقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا و بالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه وفى الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرر فى موضعه والموضوع ههنا ليس الا نفس هذا الكلام وهو مشتمل على النسبة وكلما هو كذلك يكون غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدوانى بأن هذا ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلام ما يكون حكاية عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشئ على نفسه والحكاية والمحكى عنه لا بد أن يكونا متغايرين واذا لم يوجد المحكى عنه لم توجد الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء فى صورة الخبر. فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا فى قسم من اقسامه مع انه ليس بداخل فى شىء منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثانى والثالث أيضا فتأمل فيه ولما لم يرض المصنف بهذا الجواب اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول (بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ فى جانب الموضوع) أى يجعل موضوعا (فالنسبة) فى الموضوع (ملحوظة مجملا) لئلا يكون غير مستقل (فهى) أى النسبة (محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها فالتغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معا فبهذا الاعتبار للمحكى عنه واعتبار التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فبهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما دل عليه الحاشية هذا كما انه جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدوانى أيضا لان منشأ انكاره لخبرية هذا الكلام انما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد فى جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه تابع للحاظ فاذا لوحظت باللحاظ الاجمالى من غير تفصيل كونها بين الموضوع والمحمول فهى حينئذ مستقلة قابلة لان توجد فى جانب الموضوع والا يلزم اجتماع الصدق والكذب فى أمر واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولو قيل الكذب عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن المجمل ثبوت الصدق له لان المجمل ليس بقضية ليتصف بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للمجمل واذا كذب المجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب فى أمر واحد بل فى أمرين وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بان المجمل والمفصل متحدان بالذات لا فرق بينهما الا باللحاظ فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهنا اجتمعا فى أمر واحد ولك أن تقول ان المجمل إما قضية أولا وعلى الثانى كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة التى هى أجزاء القضية موجودة فى المجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلابد لها من محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الا نفسه لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكيا عنه

وهو متأخر عن الجمل فلا يكون داخلا فى جانب موضوعه وليس للجمل مجمل آخر يكون محكيا عنه والا يلزم التسلسل واذا لم يكن للجمل محكى عنه وصار قضية فاتجه الاشكال باتحاد المحكى عنه والحكاية وعدم وجود المحكى عنه فى القضية وكذا يقال الجمل إما صادق أو كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذ الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع والمحمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له وماثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ القضية فى جانب الموضوع لان مامن قضية الا ان تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة واذا خلت عنها لا تكون القضية قضية واذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون مستقلة لتوجد فى جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ماقال المحقق الدوانى من انه ليس بخبر بل هو انشاء فى صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما حاصله ان الحكم فى القضية على الطبيعة السارية فى الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول لا على الأفراد وان كان يسرى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم فى كلامى هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة منحصرة فى هذا الفرد الخاص لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب انما هو بخصوصية المحمول وهى أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب غيرها وهو غير مضر فالقضية باعتبار الابهام صادقة وباعتبار التعين والخصوصية كاذبة وأنت خبير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب فى نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان مصداق الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل الا فى اللحاظ والاعتبار والكلام فيما هو متحصل الوجود لا فى أمر غير متحصل ونحن نجرى الكلام فى المتعين بأن كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) يعنى ان لهذا الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تنحل جميع تقاريره منها ماقال فى الحاشية من جملة التقارير انه قال قائل يوم الخميس كلامى فى يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامى فى يوم الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل تحريره ان رجلا قال يوم الخميس كلامى فى يوم الجمعة صادق واذا كان يوم الجمعة قال كلامى يوم الخميس كاذب ولم يتكلم بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى ان ماقال فى الخميس فهو كاذب وان فى الخميس قال كلامى يوم الجمعة صادق واذا كان كاذبا للزم كذب كلام يوم الجمعة مع انه فرض

صدقه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للموضوع فصار معناه ان كلامي يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام في الخميس ان كلامي يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقارير ان كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يتكلم في ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فمن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فتتغاير جهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أي كلامي هذا كاذب (قولنا كل حمد لله)لان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاظهارها من أي حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه أيضا حمد فيكون فردا لنفسه فالحكاية فيه نفس المحكي عنه فصار نظير كلامي هذا كاذب في اتحاد الحكاية والمحكي عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لا شك في الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا مخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلامي هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان أريد بموضوع هذه الكلية معنى أعم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أعم بل أريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البتة (فتأمل) في تحرير ذلك القول وأجوبته (فانه جذر)إشكال (أصم)لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يفوت الأذان فصار أصم وقد أسمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أي وان لم يقصد به الحكاية (فانشاء)لا يكون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه)أي من بعض الانشاء(أمر)وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء(ونهي)هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (وتمني) وهو اظهار محبة الشيء ممكنا كان أو محالا (وترجي) وهو ما وضع لطلب الشيء الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشيء من الاعلى في ظنه والالتماس وهو طلب الشيء من المساوي والنداء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما في ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذي ليس في صورة الخبر بل ما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء في صورة الخبر كما مر في جواب المحقق للجذر الاصم (والا) أي لم يصح السكوت عليه (فناقص) أي فمركب ناقص لنقصانه (تقييدي) بأن يكون احد الجزئين قيدا للآخر كالصفة للموصوف والمضاف

اليه مع المضاف (وامتزاجى) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر و يصيران كالكلمة الواحدة كبعلبك (وغيره) أى غير امتزاجى كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد عمرا فى الدار

﴿ فصل ﴾ (المفهوم) أى ماحصل فى العقل (ان جوز العقل تكثره) أى تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الأفراد تجويزا عقليا (من حيث تصوره) أى تصور ذلك المفهوم مع قطع النظر عن أمر خارج (فكلى) أى فهذا المفهوم كلى وانما قال الكلى مايجوز العقل تكثره لامايفرضه لئلا ينتقض بالجزئى لأن الفرض التقديرى جاز فيه وقوله من حيث تصوره اشارة الى ان المعتبر فى الكلية تجويز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج والا تخرج الكليات التى ليست لها افراد فى الخارج و يمنع العقل تكثرها فيه والكلى على قسمين (ممتنعة أفراده كالكليات الفرضية) أى التى ليست لها افراد فى الواقع الا بحسب الفرض كشريك البارى واجتماع النقيضين فانه كلى يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعا عن تجويز التكثر بحسب الواقع (أولا) أى لا تمتنع أفراده بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد فى الواقع الا الواحد فهو غير قادح فى تجويز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره فى الخارج ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موجودة فى الواقع مع عدم ضرورة وجودها (والا) أى وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (فجزئى) . فان قلت ان المفهوم هو مايحصل فى العقل والجزئى ليس بحاصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم المفهوم اليه و إن التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور فى حد الجزئى . قلت ان الجزئى وان لم يكن حاصلا فى العقل بالذات لكنه حاصل فيه بآلة واسطية أو انا لانسلم أن الصورة العقلية كلية لان ماحصل فى العقل بواسطة لآلات ليس بكلى أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا فان كان كليا فصورته فى العقل وان كان جزئيا فصورته فى آلته (ومحسوس الطفل) أى مايدركه الطفل (فى مبدإ الولادة) أى أول زمان الولادة (وشبح ضعيف البصر) يحتمل أن يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشين المعجمة والياء التحتانية والخاء المعجمة معناه محسوس الشيخ الذى فى بصره ضعف أو يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالباء الموحدة والحاء المهملة معناه والشبح الحاصل بضعف البصر (والصورة الخيالية) أى مايحصل فى الخيال

من (البيضة المعينة) في الخارج (كلها) أي كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام اشارة الى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الاول ان ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه اذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلا حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز أحدهما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الصورة عما هو في الخارج مخصوصة بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثاني أن الشيخ الذي في بصره ضعف يدرك شبحا ولا يميزه عن غيره لسبب ضعف بصره ويجوز عقله أن يكون زيدا وعمرا وبكرا وخالدا أو غير ذلك فجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة في الخيال من البيضة في الخارج اذا بدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للرائي فاارتسم في خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المميزة عند المحس بدون الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين وتحرير الجواب أن الصور كلها جزئيات (لان شيئا منها) أي من المحسوسين والصورة لايجوز العقل تكثرها أي تكثر كل واحد من ذينك المحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أي حال كونها مجتمعة (وهو) أي التكثر على سبيل الاجتماع (المراد) في تعريف الكلي تلخيص الكلام أن الكلي ما يجوز العقل تكثره على سبيل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة اذا كانت مجتمعة لايجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجتمعة وان جوزها العقل على سبيل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لامتناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وههنا) أي في مقام الكلي والجزئي (شك) أي اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أي الشك (أن الصورة الخارجية) أي التي في الخارج (لزيد) وهو الذات المشخصة المعينة في الخارج (والصورة الحاصلة منه) أي من زيد (في اذهان طائفة تصوروه) أي تصور تلك الطائفة زيدا وأخذوا من الصورة الخارجية لزيد صورا حاصلة في أذهانهم (كلها) أي كل من هذه الصور وصورة زيد (متصادقة) أي تصدق أحداها على الأخرى وعلى زيد (فان التحقيق أن حصول الاشياء بأنفسها) أي بماهيتها في الذهن لا بأشباحها وأمثالها المغايرة لها في الماهية (فتلك الصورة) أي صورة زيد (متكثرة) لصدقها على الصور التي في أذهان طائفة تصوروه فصار كليا مع انه جزئي توضيح الشك أن زيدا مثلا تصوره طائفة وحصل في ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق انه صورة زيد لأن حصول الاشياء بأنفسها فاحصل من زيد يكون نفسه فلاشك في صدق زيد عليه وكلما حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فاذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لان الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كليا. فان قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورته التي في الاذهان لأن أفراد النوع كما تعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا امتراء كما أن زيدا وعمرا لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما ان زيدا وعمرا لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجية ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للافراد العقلية معنيان الاول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالتصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار و يحذو حذو الوجود الخارجي و يكتنف بالعوارض الذهنية فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلا في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الاذهان و بينها و بين زيد فهذا وجه التصادق فافهم (ومن ههنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى (تبين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلا) محمولا على شئ كما ان زيدا ههنا محمول على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكر حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية انكر السيد كون الجزئي الحقيقي محمولا واثبته المحقق الدواني ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سنح كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطبع السليم انتهى وجه الانكار ان الجزئي لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو أو على غيره فعلى الاول لا يفيد الحمل لان الحمل لا بد فيه من التغاير ولا تغاير فيه أصلا وعلى الثاني يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد بنحو من الأنحاء غير جائز فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر وأما بحسب الحقيقة فليس مقولا ومحمولا على شئ أصلا وانما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئي مقول عليه لا مقول وأما قولك هذا زيد وان كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مؤول بان هذا مسمى بزيد او صاحب اسم زيد فالمحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولو لم يكن مؤولا لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا اشارة الى الشخص المعين فمعناه زيد زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيدا وأثبت المحقق الدواني حمل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يحمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتحد معه بالذات فالحمل مفيد لوجود التغاير وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هـذا الضاحك وهذا الكاتب فان المشار اليه بهذا والضاحك وان كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فان مصداقهما ليس الا الذات المعينة المشار اليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكلي الذي هـذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الانسان زيد والتأويل لا يخلو عن التكلف ويرد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائما بالحلين فليس معناه الا أن يكون وجود أحدهما بالأصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منـه والجزئي موجود بالأصالة والكلي منتزع منـه فالجزئي لو كان محمولا فحمله على الكلي ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانتزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الامر بالعكس وما وقع في بعض الانسان زيد فحمول على العكس أو التأويل ولو كان محمولا على الجزئي فاما على نفسـه بحيث لا تغاير بينهما أصلا لا بالملاحظة ولا غيرها فلا يمكن الحمل فانه لابد فيـه من التغاير وإما على جزئي مغاير له ولو بالملاحظة والالتفات فالحمل بحسب الظاهر وفي الحقيقة لتصادق الاعتبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولا وقال التأويل بالألفاظ الراجعة الى الكلية يأباه العقل السليم فالحق عنـد المصنف كون الجزئي محمولا (ولا يجاب)عن هـذا الاعتراض(بأن المراد)في تعريف الكلي(صدقها)أي صدق الصورة(على كثيرين هو) أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تذكير الخبر (ظل لها)أي لهـذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع منها)أي من الكثرة فهذا عطف تفسيري كاشف بمعنى الظل(واللازم هنا)أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة(ان لها)أي لهـذه الصورة(ظلا متعددا) لان كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلا له(لا أنها)أي الصورة(ظل متعدد) بطريق الاضافة أي منتزعة عن كثير متعدد(والمطلوب)في تعريف الكلي(هو الثاني)يعني كون صورة الكلي ظلا متعددا ومنتزعة منه فلم يوجد فيه ماهو المطلوب في تعريف الكلي فلا يكون كليا المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكلي مايصدق على كثيرين بأن يكون ظلا لكثيرين منتزعا منها في الخارج أو في الذهن بان يوجد من كل واحد منها بحذف المشخصات معنى واحد بعينـه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لان زيدا ليس منتزعا من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظلا لكثيرين بل له اظلال كثيرة وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلي هو الاول ومايوجد ههنا هو الثاني فلا يكون كليا ورد المصنف هذا الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية لزيد وبين الصور المتعددة في أذهان طائفة (يصحح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصور الكثيرة (فان الاتحاد من الطرفين) هذا دليل صحة الانتزاع يعني ان الصورة الخارجية متحدة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة متحدة مع الصورة الخارجية فمايصلح له أحد المتحدين يصلح له الآخر فاذا كانت الصور منتزعة من زيد فزيد ايضا يكون منتزعا منها واذا كانت أظلالا له يكون زيد أيضا ظلالها فصار ظلا لكثيرين وهو المطلوب في الكلي فيصير كليا تلخيص الرد ان الصورة الخارجية لزيد والصور الكثيرة متحدات فما اتصف به أحدها يتصف به الأخرى فلما كانت الكثرة اظلالا لزيد يكون زيد أيضا ظلالها فصدق على زيد انه ظل لكثيرين ومنتزع منها وهو المراد في تعريف الكلي فصدق التعريف عليه فصار كليا فلا يتم هذا الجواب فاحتيج الى جواب آخر اليه أشار بقوله (بل) اضراب عن قوله لايجاب (المراد) في تعريف الكلي (تكثير المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكثر) تلك الصور في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تكثر لتلك الصور في الخارج هذا هو المعتبر في الكلي تلخيص الجواب ان الكلي مايكون له تكثر في الخارج والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وان كانت لها كثرة في الذهن لكن ليس لها كثرة في الخارج لان كلها في الخارج عين زيد ولابد في الكلي من الكثرة في الخارج ولولم توجد الكثرة في صورة زيد في الخارج لايكون كليا (وأما الكليات الفرضية) كاللاشئ واللاممكن مثلا (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فلعدم اشتمالها على الهذية لاينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثيرها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال إن تعريف الكلي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا أفراد لها او المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وليس لها افراد في الخارج اذ لايجوز العقل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه فلا يصدق تعريف الكلي عليها مع انها منه فلا يكون التعريف جامعا لخروج هذه الكليات منه والجواب ان الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لما لم تشتمل على الهذية والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود افرادها وعدمها من تجويز تكثرها بحسب الخارج لعدم الخصوصية والهذية المانعة عن هذا التجويز فصارت كليات فالكلي مايجوز العقل تكثره

فى الخارج الا ما يكون له كثرة فى الخارج بالفعل فالكليات الفرضية لسبب عدم الهذية يجوز العقل تكثرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات الفرضية لما لم تشتمل على الهذية كان العلم المتعلق بها علما تعقليا والعلم التعقلى لا يمنع من تجويز التكثر وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وبهذا يندفع ما قيل ان اللاموجود واللامتكثر يمنع العقل من تجويز التكثر فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكثر داخل فى مفهومه فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلى وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثر اشتماله على الهذية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان أولى فى التعريف بان يقال ما اشتمل على الهذية فجزئى وما لم يشتمل عليها فهو كلى (هذا) أى خذ هذا واحفظه ولما فرغ من بيان مفهوم الكلية والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع فى بيان انهما صفتان لأى شئ بالذات فقال (الكلية والجزئية صفة للمعلوم) أى نفس الشئ من حيث هو هو لأن ما حصل فى الذهن له مرتبتان مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض فلا شك ان الشئ الجزئى فى هذه المرتبة مشخص بالتشخيص الذهنى فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم أخذه مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بخلاف الاول ففى الحقيقة موصوف الكلى والجزئى هو المعلوم . لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون الا كلية فلا تتصف بالجزئية فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم . لانا نقول ان أريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فمنعناه كليته وانما هى جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل فى الذهن انما يحصل اذا تجرد عن التعينات فالجزئى لا يكون حاصلا فى الذهن فسلم لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا فى الذهن اذا أخذ مع التشخصات الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشئ أيضا أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قال المصنف فى الحاشية ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان جلى النظر يحكم بالأول فان التشخص الذى عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو الاحساس لا التعقل وهذا تأويل ما اشتهر عن الحكماء من نفى علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئى فافهم انتهى حاصله ان كون الجزئية والكلية صفة للعلم مذهب السابقين وهذا حق يحكم به النظر الدقيق وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتين للمعلوم كما علمت وما يحكم به النظر الدقيق حق لأن التفاوت بين الكلى والجزئى انما هو بحسب العلم فان الشئ اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم

بالتعقل يكون كليا فناط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات ويرد عليه ان المناطة لا تقتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم فى مرتبة التعقل متصفا بالكلية وفى مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الفيصل فى هذا المقام انه ان أريد بالتكثر فى تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة القيام ففى هذه المرتبة الشئ مشخص ومتعين بالتعينات الذهنية ولا يصدق على كثيرين بل الصادق عليها انما هو المعلوم وان أريد به ما يكون كاشفا الكثيرين فالكلية صفة للعلم لان الكشف لا يكون الا فى مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيد وان أريد أعم منهما فهما صفتان لهما فانه باعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون صفة للعلم فظهر أن هذا النزاع لفظى فافهم (والجزئى لا يكون كاسبا) أى لا يحصل به شيء سواء كان كليا أو جزئيا لانه ان حصل به جزئى مباين له سواء كان ماديا أو مجردا يكون كاسبا والكاسب يكون محمولا والجزئى ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى فهذا الكلى إما الكلى الذى هذا الجزئى فرد أخص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون من الأخص الى الأعم و إما الكلى الذى ليس هذا الجزئى فردا منه بل مباين له فحاله مامر فى تحصيل الجزئى فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئى لا يدرك الا بالحس والحس لا يفيد حسا آخر فلا يحصل بالجزئى جزئى آخر وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلى أيضا (ولا مكتسبا) أى لا يكون حاصلا بالغير لانه لا يحصل بالكلى لكون نسبته الى الجزئيات متساوية والكاسب لابد من كونه مرجحا للمكتسب ولا يحصل بالجزئى المباين كما مر قال الشيخ فى الشفاء إنا لا نشتغل بالنظر فى الجزئيات لكونها لا تتناهى وأحوالها لا تثبت وليس علمها من حيث هى جزئية يفيدنا كمالا حكميا بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم بها موجبا لاتصافها بالصفات الكاملة الحاصلة للمجردات العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة اذ أحوال الجزئيات من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية القصوى. فان قلت قد يبحث عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات قلت إن الواجب كلى منحصر فى فرد وكذا المعقول فالبحث ليس الا عن الكلى وهذا لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئى حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشراقيون الا أن يقال انا لا نبحث عن الجزئى المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئى الثابت القائم أزلا وأبدا وغير المتبدل والمتغير الباقى الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبحث عن هذا الجزئى بل

هوأحرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أى يطلق الجزئى (لكل مندرج تحت الكلى) أى على كل شئ يندرج تحت الكلى ويحمل الكلى عليه كالانسان تحت الحيوان (ويختص) أى الجزئى بهذا المعنى (بالاضافى) أى باسم الاضافى بان يقال جزئى إضافى (كالاول) أى الجزئى بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقى) أى باسم الحقيقى فالحاصل أن للجزئى معنيين الاول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كما مر سابقا فهذا الجزئى حقيقى لانه أحق بكونه جزئيا اذ جزئيته بالنظر الى حقيقته والثانى ما يندرج تحت كلى فهذا جزئى إضافى لان جزئيته انما هى بالنسبة والاضافة الى ما يندرج تحته اذ جزئية الانسان انما هى تحت الحيوان وأما بحسب نفسه فهو كلى وبين الجزئيين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى زيد فانه حقيقى لامتناع صدقه على كثيرين وإضافى لاندراجه تحت كلى وهو الانسان ووجود الحقيقى فى الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الاضافى لعدم اندراجه تحت شئ ووجود الاضافى فى الانسان لاندراجه تحت الحيوان وعدم الحقيقى لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلى والجزئى وقسميه الحقيقى والاضافى شرع فى بيان النسبة بين الكليين فقال ﴿الكليان﴾ ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين ولا بين الجزئى والكلى لان النسبة بجميع أقسامها الاربعة لا تتصور بين الجزئيين لانهما إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متحدين فيكون بينهما التساوى فقط ولا يتصور كون الجزئى أعم من الجزئى الآخر وكذا حال الجزئى والكلى لان الكلى إما أن يكون مباينا للجزئى ولا يكون الجزئى فردا لهذا الكلى فيكون بينهما نسبة التباين وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئى فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا ولا يتصور التساوى والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الاربعة لا تكون الا بين الكليين فلهذا جعل مقسمها كليين (ان تصادقا كليا) أى يصدق كل واحد من الكليين على ما كل ما يصدق عليه الكلى الآخر (فمتساويان) فيقال لهذين الكليين انهما متساويان كالانسان والناطق فانه يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان والتساوى كما يكون فى المفردات كذلك يكون فى القضايا لكن فى المفردات باعتبار الصدق وفى القضايا باعتبار التحقق لعدم صدقها على شئ أصلا . فان قلت إن النائم لا يصدق عليه المستيقظ فى حالة نومه فلا تصادق بينهما مع انهم قائلون بنسبة التساوى بينهما . قلت المراد بالتصادق أن ينعقد منهما قضيتان موجبتان مطلقتان عامتان ولا شك فى ان يصدق كل نائم مستيقظ بالفعل وكل مستيقظ نائم فصارا متساويين (والا) أى وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أى هذا

التفارق (كليا) بحيث لايصدق شئ من أحدهما على شئ من الآخر (فتباينان) أى فهذان الكليان متباينان كالانسان والفرس فان شيأ من افراد الانسان لايصدق عليه الفرس ولاشئ من افراد الفرس يصدق عليه الانسان فرجعهما الى سالبتين دائمتين (وان كان) أى التفارق (جزئيا) بحيث يصدق أحدهما فى الجملة بدون الآخر (فاما ان يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بان يصدق كل منهما بدون الآخر فى بعض المواضع (فاعم وأخص من وجه) أى فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحيوان والأبيض فان الحيوان يوجد بدون الابيض فى الفرس الاسود مثلا والابيض بدونه فى الثوب الابيض ويجتمعان فى الفرس الابيض فكل وحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فان الحيوان أعم من الابيض بحسب وجوده فى غيره وأخص منه بحسب وجود الابيض فى غير الحيوان والابيض أعم من الحيوان بحسب وجوده فى غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان فى غير الابيض وهو الفرس الاسود (أو من جانب واحد فقط) أى يكون التفارق من جانب أحد الكليين دون الآخر (فاعم) أى الكلى المفارق أعم (وأخص) أى غير المفارق أخص (مطلقا) أى لجميع الوجوه لامن وجه كالحيوان والانسان فان الحيوان مفترق عن الانسان بوجوده فى الفرس وعدم وجود الانسان فيه فهو أعم منه والانسان ليس مفترقا عنه فى شئ من المواضع فهو أخص منه (واعلم ان نقيض كل شئ رفعه) أى رفع ذلك الشئ فنقيض الانسان مثلا رفع الانسان وهو الانسان والنقيض بهذا المعنى يشمل لنقيض كل شئ سواء كان مفردا أو قضية وماقيل من انه لانقائض للمفردات فهو بمعنى آخر سيجئ بيانه فى مبحث التناقض فى القضايا وهنا اشكال وهو ان ارتفاع النقيضين رفع لهما فيكون نقيضا للنقيضين وارتفاع النقيضين محال واستحالة أحد النقيضين يستلزم وجوب نقيض الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع النقيضين • والجواب عنه ان معية ارتفاع النقيضين محال فيستلزم وجوب نقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لايستلزم الاجتماع لجواز ان يكون بوجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فنقيض المتساويين) أى رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل مايصدق عليه رفع الآخر كالانسان والناطق فان رفع الانسان وهو اللاانسان يصدق على كل مايصدق عليه رفع الناطق وهو اللاناطق وبالعكس (والا) أى وان لم يكن بين

نقيضي المتساويين تساو وتصادق (فتفارقا) أي النقيضان (في الصدق) أي يصدق أحد النقيضين بدون نقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر) لانه اذا صدق نقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوي والا يلزم اجتماع النقيضين ولما لم يصدق نقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أحد المتساويين بدون الآخر باطل لانه يرفع التساوي بينهما فلابد حينئذ من التساوي بين نقيضيهما لئلا يلزم الخلف كاللاانسان واللاناطق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر وان لم يكن كذلك بل يصدق اللاانسان على شيء ولا يصدق اللاناطق عليه فوجد الناطق مع اللاانسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوي بين الناطق والانسان لانه لابد فيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وههنا) أي في لزوم التفارق عند عدم التصادق (شك قوي) لا يدفع بسهولة (وهو) أي الشك (ان نقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بأن يسلب التصادق بين النقيضين (لا صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على نقيض الآخر حاصل الشك منع قوله والافتفارقا بأن عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضا لان نقيضه لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه نقيضا له ولا لازما له لانه يستدعي غاية وجود الموضوع بخلاف الاول لانه اذا لم يصدق كل اللاانسان لاناطق يصدق بعض اللاانسان ليس بلاناطق وهو لا يستلزم بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة لا تستلزم صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون نقيض المتساويين مما) أي من جنس الذي (لا فرد له) أي لذلك النقيض (في نفس الامر) بدون اعتبار المعتبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أعني اللاشيء واللاممكن فان الشيء والممكن من المفهومات الشاملة واللاشيء واللاممكن من نقائضهما ليس لها افراد في نفس الامر لان كلما وجد في عالم الواقع لا يخلو عن شيء وممكن وليس شيء فيه يصدق عليه اللاشيء واللاممكن والا يلزم اجتماع النقيضين (فيصدق في نقائض هذه المفهومات (الاول) أعني رفع التصادق بان يكون سالبة معدولة بان يقال بعض اللاشيء ليس بلاممكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بان يقال بعض اللاشيء ممكن فعلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لا صدق التفارق (وما قيل بان صدق السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحينئذ)

أى اذا كان عـدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصادق يستلزم التفارق) لان رفع التصادق والتفارق حينئذ سيان فى عدم اقتصار الوجود قال فى الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نقيض المتساويين فى قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولاشك ان هذه القضية لايقتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا ممكن فى معنى ان كل ماليس بشئ ليس بممكن فسالبتها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ماليس بشئ ليس بلا ممكن ولاشك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون فى قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض اللاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصادق صدق التفارق ويرد عليه ان نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينعقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليمه) أى قول القائل أشار به الى عدم تسليمه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بأنه ليس فى نقيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص القضايا وفى نقائض المفردات لااعتبار لها وقد يمنع على خبران وهو قوله لايقتضى وجوده بأن الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يقتضى الوجود كما سيجئ تحقيقه فى التصديقات فلا يصح قوله لايقتضى وجوده (انما يتم) أى لايتم هذا الجواب (الا اذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من لفظها فى الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان نقيضهما يكون سالبة والسلب لايقتضى الوجود ورفعه يستلزمه فرفع التصادق والتفارق حينئذ يكون سواء فى اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون جزأ من لفظها (كلاشريك البارى ولااجتماع النقيضين) فانهما من المفهومات الشاملة لان لاشريك البارى ولااجتماع النقيضين يصدقان على كل ماهو فى الواقع فيكون نقيضاهما وهو شريك البارى واجتماع النقيضين وجوديين ينعقد منهما قضية موجبة وهى كل شريك البارى اجتماع النقيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تقتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلاشك انها غير صادقة ويلزم ان يكون نقيضها وهو نقيض شريك البارى ليس باجتماع النقيضين صادقا وهو لايستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلامساغ) أى لايجرى ولا سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى فى نقيض تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فلاجواب) حينئذ لهذا الشك (الا بتخصيص الدعوى) أى

كون نقيض المتساو يين متساو يين مخصوص (بغير نقائض تلك المفهومات) أى الشاملة حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين نقيضى المتساويين ليست عامة تجرى فى كل نقيض من نقائض المتساويات بل مختصة بغير نقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين نقيضيهما واما اذا كانا غير ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما الا ان ماهو نقائض غير المفهومات الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولا شك ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم التفارق و يصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافافهم (هذا) من أسماء الافعال بمعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها • فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب هذا الفن • قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور يوجب خللا فى النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا بتلك النقائض فخروجها غير مضر قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى الجواب عندى ان التصادق بين اللاشئ واللاممكن على طريق الحقيقية حق والموجبة فيها انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان ظرف التصادق نفس الامر فلا بد من ثبوت الطرفين فيها مع انه لا وجود لهما فيها ثم أجاب بقوله أقول فرق بين التصادق النفس الامرى بلا فرض الفارض و بينه معه والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض كما ان الاول يستلزم كونه بدونه وحينئذ لا يحتاج الى ما أجيب فى المشهور من تخصيص الدعوى بغير نقائض المفهومات الشاملة ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى ممتنعا قضيته حقيقية لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص فتأمل فانه دقيق (ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس) أى بعكس العينين بان ما كان أعم فى العينين يكون نقيضه أخص من نقيض ما كان أخص فيهما وما كان أخص فى العينين يكون نقيضه أعم من نقيض ما كان أعم فيهما كالحيوان والانسان فان الحيوان أعم فنقيضه وهو اللاحيوان يكون أخص من نقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم وجوده بدون اللاانسان و وجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصار أعم والانسان كان أخص فيهما يكون نقيضه وهو اللاانسان أعم كما علمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص) هذا دليل كون نقيض الاعم أخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكلما وجد انتفاء العام وجد انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم أخص (ولاعكس) اشارة الى كون نقيض الاخص أعم بانه لاعكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) أى لتحقق معنى العموم وهو كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون الخاص فلا يبقى العموم هذا خلف (وشكك بان لا اجتماع النقيضين أعم من الانسان) لوجوده فى الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين واللاانسان (تباينا) لان اللاانسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين اللااجتماع النقيضين واللاانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما تباينا فانتقض قولكم ان نقيض الاعم والاخص بالعكس • وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللاانسان و يصدق على غيره أيضا فصار أعم منه فكيف يكون بينهما تباين • قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق عليه شئ من الانسان واللاانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز صدق نقيض الانسان فى ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بانسان لا فى ضمن الموجبة المعدولة ليقتضى وجود الموضوع ولا يصدق عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وأيضا) هذا شك آخر على قوله ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقريره (ان الممكن العام أعم من الممكن الخاص مطلقا) لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك فى تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم من سلب أحدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص) لان اللاممكن العام نقيض العام واللاممكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللاممكن العام اللاممكن الخاص (وكل لا ممكن خاص اما واجب أو ممتنع) لان سلب مالا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين لا يخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى والثانى هو الممتنع فصار اللاممكن الخاص اما واجبا أو ممتنعا (وكلاهما) أى الواجب والممتنع (ممكن عام) لان الواجب أحد جانبيه وهو العدم ليس بضرورى بل ممتنع لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضرورى بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما عدم ضرورة أحد الجانبين فصار ممكنا عاما فينتج كل لاممكن عام ممكن عام بان كل لاممكن عام لاممكن خاص وكل لاممكن خاص اما واجب أو ممتنع فكل لاممكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لاممكن عام ممكنا عاما هذا خلف (والجواب مامر من التخصيص) بان بيان النسبة بين نقيض الاعم والاخص بالعموم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كالممكن العام وغيره فعدم وجود هذه النسبة بين نقائض هذا المفهومات لايضرنا (وبين نقيض الاعم والاخص من وجه تباين جزئى) وهو التباين فى الجملة سواء كان فى ضمن التباين الكلى أو العموم من وجه (كالمتباينين) يعنى كما يكون بين نقيضى المتباينين تباين جزئى كذلك بين نقيضى الاعم والاخص من وجه أيضا تباين جزئى (وهو التفارق فى الجملة) فى بعض المواد (لان بين العينين) أى عين الاعم وعين الاخص من وجه (تفارقا لهذا) لصدق أحدهما بدون الآخر فى بعض المواد وكذلك بين عينى المتباينين وهو ظاهر (فحيث يصدق عين أحدهما) أى الاعم والاخص أو احد المتباينين (يصدق نقيض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أى التباين الجزئى (فى ضمن التباين الكلى) أى يكون بين الكليتين تباين كلى أى التفارق فى جميع المواد ويتحقق فى ضمنه التباين الجزئى وهو التفارق فى بعض المواد أيضا (كاللاحجر واللاحيوان) فان بينهما عموما وخصوصا من وجه لوجود اللاحجر واللاحيوان فى بعض المواد كالثوب مثلا ووجود اللاحجر فى الفرس بدون اللاحيوان ووجود اللاحيوان فى الحجر بدون اللاحجر فيه وبين نقيضيهما تباين جزئى فى ضمن التباين الكلى لان نقيض اللاحجر هو الحجر ونقيض اللاحيوان هو الحيوان فالحجر والحيوان متباينان تباينا كليا (والانسان واللاناطق) مثال للمتباينين اللذين بين نقيضيهما تباين جزئى متحقق فى ضمن التباين الكلى فان الانسان واللاناطق متباينان تباينا كليا وبين نقيضيهما وهو اللاانسان والناطق أيضا بينهما تباين كلى (وقد يتحقق) أى التباين الجزئى (فى ضمن العموم من وجه) أى يكون بين النقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق التباين الجزئى فى ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموما وخصوصا من وجه لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما فى الثوب الابيض وصدق الانسان بدون الابيض فى الانسان الاسود وبين نقيضيهما وهو اللاانسان واللاأبيض أيضا عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللاانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الابيض وصدق اللاأبيض بدون اللانسان في الانسان الاسود (والحجر والحيوان) مثال للمتباينين اللذين بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين نقيضيهما وهو اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه لصدق اللاحجر واللاحيوان على الشجر مثلا وصدق اللاحجر بدون اللاحيوان في الانسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر (وههنا) أي في نقيض الاعم والاخص من وجه (سؤال) أي شك بالمفهومات الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب الذي مر ذكره تقريرالسؤال ان الشيء واللاانسان بينهما عموم وخصوص من وجه لان بين عين العام ونقيض الاخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين نقيضيهما وهو اللاشيء والانسان ليس بتباين جزئي اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر في نفس الامر فصار الصدق فيهما معتبرا فيه أيضا واللاشيء لا يصدق على شيء فيها فلا تباين بالمعنى المذكور وكذا بين اللاشيء والانسان تباين كلي بناء على ان بين نقيض الاعم وعين الاخص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين نقيضيهما مباينة جزئية بل عموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لاانسان شيء بدون العكس وقد تقرر بان المفهومات الشاملة كالشيء والممكن يكون بين نقيضيهما وهو اللاشيء واللاممكن تباين كلي لعدم وجودهما وصدقهما على شيء فيصدق ان كلا منهما لا يصدق على الآخر وهذا هو التباين الكلي و بين نقائض هذه النقائض وهو الشيء والممكن يتحقق التساوي فههنا صار التساوي بين نقيضي المتباينين وكذا بين اجتماع النقيضين واللاانسان تباين كلي و بين نقيضيهما وهو اللااجتماع النقيضين والانسان عموم وخصوص مطلقا فههنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين نقيضي المتباينين والجواب تخصيص هذه القاعدة بغير نقائض المفهومات الشاملة والكليات الفرضية وقد يجاب بان المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضي ان يكون لكل منهما افراد ولكن لا يصدق واحد منهما على واحد من الآخر فبين اللاشيء والانسان لا يكون مباينة لان اللاشيء ليس له افراد يكون صدقه عليها مفارقا عن الانسان والقاعدة المذكورة من ان بين الاعم وعين الاخص مباينة كلية انما هي في الكليات التي لها افراد في نفس الامر لا مطلقا هذا • فان قلت إن التباين الجزئي خارج عن النسب الاربع فاختل الحصر فيها • قلت المقصد حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئي ليس كذلك

لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم من وجه • ثم لما فرغ من بيان النسب بين الكليين شرع فى بيان حال الكلى بحسب الافراد التى تحته فقال (الكلى اما عين حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر و بكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان • فان قلت ان هذه أشخاص لاأفراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى عين حقيقته بل يكون جزء حقيقته لدخول القيد فيه • قلت قد تطلق الافراد على الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولاشك ان الكلى عين حقيقتها لان الشخص مالا يكون القيد والتقييد داخلا فيه بل عارضا له وخارجا عنه معتبرا فى اللحاظ فقط لا فى الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التى هى عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو فى اللحاظ من دون ان يدخل شئ فى أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أى داخل فى حقيقة الافراد كالحيوان بالنسبة الى افراده النوعية كالانسان والفرس فانه داخل فى حقيقة الانسان لان حقيقته هو الحيوان الناطق والحيوان داخل فى هذا المجموع (وجزء تمام مشترك بينها) أى بين تلك الحقيقة (و بين نوع آخر) والمراد بتمام المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواه ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ما سواه مشتركا بينهما والجسم الذى هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غيره ومباينا له (أولا) أى لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشتركا بين الانسان وغيره بل هو مختص بالانسان أو يكون مشتركا لكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشتركا بين الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشترك هما وهو الحيوان فالاول النوع والثانى الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) أى لتلك الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتى ما يكون منسوبا الى الذات والاول عين الذات لا منسوبا اليها والا لزم كون الشئ منسوبا الى نفسه • قلت الذاتى فى اللغة ما كان منسوبا الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع فى الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس عارضا ولا خارجا عن الذات أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه فى الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط (وربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل) لا ما كان عين الذات فعلى هذا لا يقال للقسم الاول ذاتى بل يختص بالقسمين الاخيرين و يصح اطلاق الذاتى بالمعنى اللغوى و يكون

اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتى فى فن البرهان عبارة عن اللاحق للشئ لذاته ولما يساويه وهو غير الذاتى فى ايساغوجى أى الكليات الخمس لانه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشئ و يطلق على معان أخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذكور فى شرح المطالع (أو خارج) عن حقيقة الافراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أى ليس مختصا بحقيقة واحدة بل يوجد فى حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أى للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتهما فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بما يحمل عليه كالخاصة أو عاما عنه كالعرض العام والعرض فى فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفى فن قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجمهور) أى أكثرهم على ان العرض غير العرضى يعنى العرض والعرضى متباينان لان العرض ليس بمحمول والعرضى يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضى للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدأ للعرضى والعرضى عبارة عن هذا المبدا مع شئ آخر فصار مركبا ولاشك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أى العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أى كل من العرض والعرضى والمحل مغاير للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التغاير بين الاولين واما بين العرض والمحل فلان المحل ما يقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضى معه لانه مشتق من العرض واذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متحدا معه بحسب الذات (قال بعض الافاضل) وهو المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شئ) أى لا يوجد معه شرط شئ من القيام وغيره (عرضى) محمول على ما تحته كالابيض مثلا اذا أخذ لا بشرط شئ بل أخذ بمعناه من حيث هو هو فهو عرضى (و بشرط شئ المحل) أى ما قام به كالابيض اذا أخذ بشرط الثوب الابيض فهو المحل (و بشرط لا شئ) أى بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع

والعرض مقابل له معناه موجود فى موضوع خاص ـــل كلام بعض الافاضــل انه لافرق بين العرض والعرضى والمحــل حقيقــة وانما الفرق بالاعتبار كما بــين الجنس والمادة فالابيض اذا أخــذ من حيث هو هو فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معــه أيضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضى لان مبدأه كان قائما به فبهذه الجهــة يتحد معــه و يحمــل عليــه واتحاده مع البياض ذاتى لان الشئ لا يكون خارجا عن نفســه وقائما بل اتحــاده معــه ذاتى لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان أبيض بالذات فالابيض عنــده هذا المحقق معــنى بســيط لا تركيب فيــه أصلا وكذا الاسود و يعبر عنهــما بالفارســية بسياه وسفيد ولا مدخــل فيه للموصوف لا عاما ولا خاصا (ولذا) أى ولكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (صح النسوة أربــع) هــذا استشهاد لاتحاد العرضى بالمحــل لان الاربــع عرضى خارج عن النسوة والحمــل يقتضى الاتحاد واذا حمــل على النسوة التى هى المحل بالمواطاة علم ان العرضى والمحــل متحدان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقــدار المخصوص الذى هو قسم من العرض ومحمــول على الماء الذى هو المحل بالمواطأة فلو لم يكن الاتحاد بينهــما لم يصح الحمل فصحة الحمــل دليل الاتحاد و يرد عليه ان الاربــع محمول على النسوة عرضى لها ومتحــد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحــل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعــنى المذكور وليس محمولا بالمواطأة على الماء بــل بتقــدير ذو وان لم يكن فى اللفظ مذكورا ولو ســلم الحمــل فهــو لا يقتضى الاتحاد بالذات فضــلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أى من أجــل عدم التغاير بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضــل (ان المشــتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا) لان المشــتق عرضى متحد مع المبــدا وهو حال قائم بالمحــل لا يدخل فيه المحل ولا تركب منــه ومن الحــال والنســبة فلا يدخل فى المشــتق أيضا لان حال المتحــدين بالذات فى البساطة والتركيب واحــد (بل معناه هو القــدر الناعت) الذى يعــبر عنــه فى الاسود والابيض بالفارســية بسياه وسفيد فــفى الابيض ليس الموصوف داخــلا لا عاما بان يكون معناه الشئ الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واســتدل عليــه بانه لو كان مفهوم الشئ داخــلا فى المشتق كالناطق مثــلا يلزم ان يدخــل العرض العام فى الفصــل لان مفهوم الشئ عرض عام لما تحتــه ودخول العرض العام فى الفصل باطل كما لا يخــفى ولو كان مصداقه داخــلا فيه سواء كان عاما أو خاصا لكان المعــنى فى ثبوت

الضاحك للانسان الانسان انسان له الضحك أو شيء له الضحك والشيء الذي له الضحك ليس الا الانسان فصار ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشيء لنفسه وهو ضرورى مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل مايعبر عنه فلم يلزم دخول العرض العام في الفصل وثبوت الشيء لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد فى ثبوت الضاحك للانسان وان كان فى ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى مايتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرضى والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت مافيه (ويؤيده) أى التغاير الاعتبارى بين هذه الثلاث (ماقال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال فى القاموس سينا مقصورة جد أبى على الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض فى أنفسها هو وجودها بمحالها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التغاير بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأييد ليس فى محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطى لاسبيل لوجودها فى نفسها الا بقيامها فى محالها لا القيام بنفسها كما فى الجواهر لا ان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال فى الحاشية يرد على ماذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها بذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شيء واحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين فى هذه الصورة فما هو جوابكم فهو جوابنا غاية مايقال فى التفصى عن الفريقين ان بطلان التالى على تقدير التداخل ممنوع فالنقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما فى المبدا او المنتهى وتلك الحيثية مصححة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله يرد على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتمل الرضا به فالحق ماقاله الاستاذ قدس سره فى هذا المقام ولعمرى ان المصنف لم يأت بمايميز الحق عن الباطل بل أتى بألفاظ دائرة بينهما وقد يدفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل نقطتاهما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ماهناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين فى محلين متداخلتين مشتركتين فى الحيز والوضع والاشتراك فيهما لايوجب الاتحاد فى الوجود ليلزم كونهما موجودة بوجودين ولاقيام واحد بمحلين واما خط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فمحل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهى مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ الكل ومنتهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولاقيامها بمحلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تفريع على ماسبق من قوله ثم الكلى الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولاناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أى الجنس (كلى مقول) أى محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغيرذلك (فى جواب ماهو) يعنى اذا سئل بما هو يقع فى جوابه فلفظ الكلى جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل يميزه عن الانواع وفصولها القريبة وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ماهو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لاتقع فى جواب ماهو فان قلت ان الكلى هو المقول على كثيرين فبذكر أحدهما يستغنى عن ذكر الآخر فما وجه ذكرهما قلت المقصود فى التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز حاصلا بدونه أيضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لايقال ان المقول على كثيرين والكلى مترادفان يشمل أحدهما مايشمله الآخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الآخر فليس فى ذكر المقول على كثيرين بعد الكلى احاطة تامة لم تكن قبل ذكره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجمالية والتفصيلية معا فدلالة الكلى اجمالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما فى التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أى الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعنى اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركاتها فى ذلك الجنس يقع الجنس فى الجواب (فقريب) أى فهذا الجنس يسمى قريبا كالحيوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركاتها فى الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغيرذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع فى الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أى وان لم يكن

جواباعن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جواباعنها وعن بعض المشاركات (فبعيد) كالجسم فانه اذاسئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع فى الجواب انها جسم واذاسئل عن الانسان والفرس لايقع فى الجواب انهما جسم بل يقال انهما حيوان فعلم ان الجسم جنس بعيد للانسان لوقوعه فى الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها • فان قلت ان الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انهما جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما انهما جسم والجسم مشترك بينهما كمابين الانسان والجمادات والافلاك فما وجه وقوعه فى الجواب اذاسئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذاسئل عن الانسان والفرس مع عدم الفارق بينهما • قلت ان ماهوسؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل عنها وتمام المشترك بين الانسان والفرس هوالحيوان لا الجسم لان تمام المشترك مالا يكون مشتركا سواه ولو كان لكان جزءه والجسم ليس كذلك لان ماسوى الجسم وهوالحيوان مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواه شيأ مشتركا بينهما فان الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان وفى ضمنه وليس غيره وسواه وتمام المشترك بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواه جزء مشترك بينهما (وههنا) أى فى الجنس (مباحث) أى تفتيشات (الاول ان ماهوسؤال عن تمام الماهية المختصة) سواء كانت مختصة بالاشخاص أوالانواع أوالاجناس من حيث الخصوصية (ان اقتصرفيه) أى ان اختصرفى السؤال على (أمرواحد) ولم يذكرفيه أمور متعددة كما اذاسئل عن زيد مثلا بماهو (فيجاب بالنوع) أى يقع فى الجواب النوع وهوالانسان فى الحاشية ان كان أمراجزئيا (أوالحد التام) أى يقع فى الجواب عن السؤال بأمر واحد الحد التام فى الحاشية اذا كان هذا الامر كليا سواء كان نوعا أوجنسا كما اذاسئل عن الانسان بماهو فيقع فى الجواب الحيوان الناطق واذاسئل عن الحيوان فيقع الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة فى الجواب • فان قلت ان الحد التام يقع فى الجواب عن السؤال بأمرجزئى أيضا فما وجه تخصيصه بكونه كليا • قلت وان صح بحسب المعنى وقوع الحد التام فى جوابه لكن لايجاب به لان الاجمال يكفيه والتفصيل مستدرك وقال الاستاذ قدس سره ان الترديد على سبيل منع الخلو لا الحقيقة والجمع فيجاب بكل واحد منهما فى السؤال عن أمرجزئى أيضا لان السؤال عن الماهية من حيث هى هى فلايقع فى الجواب الاماهية كذلك ولااعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد منهما فرد وموردلتحقق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفى الاجمال الذى يعبر

عنه بلفظ واحد فالاطالة بايراد اللفظين والتفصيل لا فائدة معتدة بها فيه • فان قيل اذا سئل عن الشخص الذى تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع فى جوابه النوع أو الحد التام فاختل الحصر فيهما • قلنا ان ماهو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هى الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود دون ما به الشئ هو هو فحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيما يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أى ماهو يكون سؤالا عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) فى السؤال بما هو (بين أمور فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الامور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمرو وبكر اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان فى الجواب ويقال انهم انسان (وبالجنس) أى ويجاب بالجنس (ان كانت) تلك الامور (مختلفتها) أى مختلفة الحقيقة كالانسان والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل وحقيقة الحمار الحيوان الناهق فحقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشترك بينها فالاولى ان يقال ان ماهو سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الحد التام فى الجواب وان كان بحسب الشركة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب بالنوع لانه أخصر مع حصول المقصد قال فى الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم والتعريف اللفظى جوابا فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ماهو فى النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف اللفظى أيضا فى جواب ماهو فأين الانحصار • أجيب عنه بان تجويز وقوعهما على سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر فى الثلاث • فان قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذكر جواز كون الرسوم والتعريف جوابا مع انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذكره فى الحاشية المنية المعلقة على ما سبق من قوله فالطلب التصور الخ فتذكره (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس جواب لماهو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط ويظهر (عدم امكان جنسين فى مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لا لماهيتين فانه ممكن واقع حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ماهو كما علمت فظهر ان للماهية الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان و بعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيدا بمرتبة والآخر بمرتبتين كالجسم النامى فانه جنس

بعيد للانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بمرتبتين ويجوز ان يكون للماهية جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون أحدهما جنساً للآخر ودليله انه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لان أحد الجنسين يكفي في تقويم الماهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لا حاجة الى الآخر فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أي الذي فرض جنساً له • وقد يقال ان ماهو سؤال عن تمام الماهية فاذا جاء في الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر الى أمر آخر فلو كان لها جنسان لا يحصل التسكين بواحد منهما وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثاني) أي المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعني ان الجنس والنوع متحدان في الوجود (ذهنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي فوجود أحدهما عين وجود الآخر فيهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والاجناس والفصول منتزعة عنها الا وجود لها الا بمنشأ الانتزاع (فهو) أي الجنس (محمول عليه) أي على النوع لاتحادهما في الوجود (فيهما) أي في الذهن والخارج هذا اشارة الى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لانه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع والا لكان سبيله ولا في الذهن غيره والا لما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيآن يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت ماهية تركيبية مطابقة لها اذ الاجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أي وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فيهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعني ان الجنس لا يتقدم تحصله على تحصل النوع • فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع • قلت هذا تقدم عقلي لا تحصل واقعي فالمراد انه ليس للجنس تحصل عقلي واقعي قبل النوع وان وجد التقدم العقلي (وان كانت القبلية) أي قبلية الجنس على النوع (لا بالزمان) يعني قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يفتقر اليه في وجوده وتحصله ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا الايراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تحصل و وجود في مقام التحصل النوعي قبل وجود النوع بأن يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للابهام النوعي وهو عندهم بالتحصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات والا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصله اليه لصار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يتعين الا بانضمام معنى آخر فحاله كحال اللون في الابهام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أي القلب (فلا يقنع القلب) بأن يسكن ولا يتزلزل (بتحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب القلب في معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى يتقرر) أي يحصل (بالفعل) و يسكن به ولا يطلب شيأ آخر لتحصل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والحمرة والصفرة لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلا بل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حاصل لقرار الشعاع البصري غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والحمرة وغير ذلك فلا يكون الا أحد هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا واضافة الزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصري الذي هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه والزيادة لا تجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام أي يكون من حيث الابهام جنسا ومن حيث التعين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان فاندفع الايراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم يختلج ببالك ان النوع أيضا مبهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الاشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة التشخص انما هو لان يكون صالحا للاشارة لا لتحصل أصل معناه يعنى فالمعنى الجنسى مبهم لا يقبل الاشارة بعد ان تضيف اليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فانه قابل لها بعد اضافة التشخص اليه وهو من عوارض الشخص والاشارة تابعة له • فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى أيضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء • قلت خروج الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة وأما فى مرتبة التحصل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى التشخص فى التحصيل والوجود و رفع الابهام النوعى بل فى الاشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فانه يقال للجسم مثلا انه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المحمولة (ويقال) ان الجسم (مادة له) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزأ خارجيا فعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ بشرط عدم الزيادة) أى بشرط عدم زيادة شئ عليه كالنامى (مادة) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلة فيه ومتحدة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ لا بشرط شئ) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم

من أن يكون مع الزيادة أو عدمها (بل كيف ما كان) أى بأى نحو كان (ولو كان مع ألف معنى) أى مفهوم محصل داخل (فى جملة تحصل معناه) أى معنى الجسم (فهو جنس) فالجنس هو مرتبة لا بشرط شئ أى ليس فيه شرط شئ ولو وجد مع ألف شئ (فهو) أى الجسم (مجهول) غير معلوم (بعد الآن) مالم يتعرض فيه بشرط (لا يدرى أنه على أى صورة) من صور العناصر والافلاك مثلا أى مالم يتعرض بشرط أى صورة من الصور لا يعلم أنه على أى صورة منها (ومحمول) أى الجسم فى مرتبة الجنسية محمول (على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت) الصورة (أو ألفا وهذا) أى كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار (عام) شامل يوجد (فيما ذاته مركبة) أى فى شئ حقيقته مركبة من الهيولى والصورة كالجسم (وفيما ذاته) أى فى شئ ذاته (بسيطة) ليست مركبة منهما كالسواد والبياض وغير ذلك من الالوان فان العقل يخترع فيه أيضا شيأ يقوم مقام الجنس وشيأ يقوم مقام الفصل ويوجد فى الجنس مراتب ثلاث كما علمت (لكن فى المركب) من الهيولى والصورة (تحصيل معنى الجنس عسير) أى مشكل (دقيق) أى محتاج الى الدقة والتأمل لعدم ظهور الجنس لان المادة فيه ظاهرة ولا يظهر أن يكون ما هو مادة باعتبار صادقا على الشئ باعتبار آخر ظهورا تاما ليظهر كونه جنسا (وفى البسيط تنقيح المادة متعسر مشكل) لان البسيط لا تركيب فيه حقيقة فالجنس والمادة ليسا فيه بحسب نفس الامر بل يفرض العقل بضرب من التحليل ولا شك أن المعنى الذى يفرضه العقل صادق عليه ولا يظهر أن يكون الشئ الصادق عليه باعتبار غير صادق باعتبار آخر ليظهر كونه مادة له (فان ابهام المتعين) كما فى المركب فان المادة فيه متعينة وتحصيل معنى الجنس انما يكون بابهامه (وتعيين المبهم) أى جعل المبهم معينا كما يكون فى البسيط فان الجنس باعتبار معنى يفرضه العقل موجود فيه والمادة انما تكون بجعله معينا بحيث يؤخذ بشرط لا شئ وهو معين بالنسبة الى لا بشرط شئ الذى هو مرتبة الجنس (أمر عظيم) لانه طور وراء طور وما يحكم به العقل بسهولة لان المركب اذا علم فيه جزآن فالعقل يأبى فيه بحسب الظاهر من أن يحمل أحدهما على حقيقة الآخر وتلخيص الكلام أن الفرق بين الجنس والمادة والنوع انما هو بالاعتبار والتفاوت بينهما اعتبارى بحسب ملاحظات العقل فان العقل اذا لاحظ الجنس كالجسم مثلا لا بشرط شئ من الزيادة وعدمه بل كيفما كان مأخوذا معينا أولا ولو كان مع ألف معنى فهو جنس عام شامل لما تحته من الانواع ومجهول مبهم فى ذاته وجاز أن يخالط معه معان أخر متحدة معه حتى اذا لوحظ بشئ من

هـذه المعانى فلا يلاحظ الاعلى أنه يعين شيأمما كان الجنس مبهما بالنسبة اليه جائزا أن يكون اياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى النامى فالنامى يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهما وهو شموله بغير النامى و يجوز ان يكون ناميا فالجسم فى هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكم صورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسما محصلا واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغيرها فان اقترن به معنى من المعانى لا يكون متحدا معه كما فى الاول بل يكون خارجا عنه غير محصل له ففى هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول عليه ويكون انسانا بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلا فحينئذ يكون حقيقة محصلة و يصير نوعا كالانسان مثلا فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فهما معنيان فالذى فيه التركيب من الهيولى والصورة تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها فى مرتبة الجنس وجعلها مبهمة يكون متعسرا وأما ما ليس فيه مادة كالبسائط فصدق المعنى الذى يفرضه العقل جنسا له يكون سهلا وجعله متعينا فى مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تغايرا اعتباريا واتحادا حقيقيا كذلك بين الفصل والصورة تغاير اعتبارى واتحاد حقيقى وذلك بأن الفصل اذا أخذ لا بشرط شئ كان فصلا ومحمولا على الانسان واذا أخذ بشرط شئ كان نوعا ونفس الانسان واذا أخذ بشرط لا شئ كان صورة مغايرة له غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار التقوم وللجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بما هى علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمادة و بين الفصل والصورة بالاعتبار (تسمعهم يقولون) أى تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشئ مركبا فى الخارج من المادة والصورة فنأخذ باعتبار العقل جنسا وفصلا فالمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية و يظهر من هذا استلزام التركيب الذهنى للخارجى واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال فى الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث اذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود تعدد المحدود فانه من قبيل تعدد الاعتبارات للشئ الواحد

فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها فتفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أى من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح أى يظهر ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء كان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال قوله محل بحث أى ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بتام لان تغاير اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير المحدود حقيقة وانما يستلزم تغايره تغاير الحدود بالذات وهنا ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أى اذا كان من قبيل تعدد الاعتبارات فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب العقلية حقيقة أخرى وبعض الشارحين أيد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى شرحه ولخوف الاطناب تركته وهنا اشكال قوي يتعسر الجواب عنه أورده قدوة العلماء وتاج العرفاء فريد العصر ووحيد الدهر أفضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقده وأفاض علينا فيوضه وبركاته في حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر تخالف لهيولى الافلاك بالماهية والصورة متحدة فيهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بالاعتبار يلزم كون الفصل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر والافلاك وهي متحدة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التي هي متحدة مع الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فمادة العناصر مختصة بها لا توجد في الافلاك فصار جنسا مختصا بها أيضا لا يوجد في الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم أيضا كون الفصل الواحد مقوما لاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهي الصورة الجسمية وأيضا يلزم كون حقيقة واحدة متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة في الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق و بالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن المادة والصورة فى مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجسم اذ أحدهما وهى الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهى المادة مختلفة فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامى بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب منهما جسما والتركيب هنالك تركيب اتحادى لان وجود الجنس والنوع والفصل متحد وما يسمى هنالك بالمادة أعم وما يسمى بالصورة أخص بخلاف الاول كيف ولو قيل بالتركيب الاتحادى ههنا يلزم بقاء احد المتحدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم وتزول الصورة الجرمية فعلم انه ليس فيهما اتحاد فالثانى غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف فى المقامين قيل فى دفعه انه الاستحالة فى زوال احد المتحدين مع بقاء الآخر بعينه الاترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو جوهر ومن فصل هو قابل للابعاد الثلاثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عند نفسه بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مبهمة اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منهما جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هيولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية مطلقة بالنسبة الى أنواع العناصر واذا تحصلت هيولى فلك بها يحصل جسمية مطلقة أخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وأنت خبير بأن هذا ايضا خلاف تصريحاتهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما الاختلاف بينهما بالصورة النوعية وأخذوا فى اصطلاح تعريف الجسم بايراد ألفاظ عامة ليشمل جميع الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام فى الجسمية المطلقة لا يصغى اليه فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا سكت عنه أولو الالباب وأحالوه الى تأييد الله الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب فى كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا) أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع فى تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق عليها داخل فى حدودها (للخمسة) وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام لان تعريفها لا يخلو عن كلى لفظا أو تقديرا (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات الخمس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما مما هو جنس له (وأخص من الجنس)

الذى هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار فردا له والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس (معا وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع فى تعريف الكليات الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلى محمول على الكليات الخمس المختلفة الحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذى هو من الكليات الخمس يكون جنسا له وأعم منه أيضا لدخوله فى تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولا شك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى لانه مقول على الكثيرة المختلفة الحقائق وهى الكليات الخمس فصار فردا من الجنس والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت انه أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتنافيين وهو باطل (وحله) أى حل المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أى ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) أى كون الكلى جنسا للجنس (باعتبار العرض) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون معنى الجنسية غير داخل فى ماهية الكلى (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فأعمية الكلى من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزأ له وأخصية الكلى باعتبار عروض معنى الجنسية له فالاعمية والاخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى داخل فى مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصداق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان الكلى ذاتى له ومصداق الذاتيات لا يكون الا نفس ذات الموضوع كما تقرر فى موضعه وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات لان مفهوم الجنس غير داخل فى مفهوم الكلى فصداق قولنا الكلى جنس ليس نفس ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لحصة الجنسية لما تقرر فى موضعه ان مصداق العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس باعتبار عروضه حصة الجنسية له لا باعتبار الذات فالعموم باعتبار الذات والخصوص باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (و يتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام) فلا بأس بكون الكلى أعم باعتبار وأخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة قال الاستاذ المحقق قدس سره فى شرحه ان الكلى كما يحمل على الجنس بالنظر الى ذاته كذلك يحمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضا مع قطع النظر عن كونه جنسا لها فيكون العموم والخصوص من جهة العروض وأشار الى هذا أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين فى تعليقاته على هذا الكتاب أيضا فتأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المحل (تبين) أى ظهر (جواب ماقيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد الشئ يكون غيره والشئ يصح سلبه عما هو غيره فحينئذ يصح سلب الكلى عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ماقيل ان الكلى كلى لان معناه يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلا فيكون فرد الكلى كغيره من أفراده ولاشك ان فرد الشئ يكون أخص منه فيكون غيره اذ الاخص يغاير الاعم فيكون الكلى مغايرا للكلى و يصح سلب الشئ عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضا فيقال ان الكلى ليس بكلى وهو سلب الشئ عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال لان كل شئ يثبت لنفسه بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من الحل بان صحة السلب واستحالته باعتبارين فمن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره و باعتبار كون نفس الشئ عينه مع قطع النظر عن الفردية لايصلح السلب أصلا والا يلزم سلب الشئ عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عروض حصة له والثانى بالنظر الى ذاته فلعل القائل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم يلزم كون حقيقة الشئ) مثل مفهوم الكلى (عيناله) أى لذلك الشئ (وخارجا عنه) أى عن ذلك الشئ ففيه اشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشئ عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشئ عيناله وخارجا عنه لان مفهوم الشئ نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجا عنه اذ الكلى كما يصدق على الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضا وكما ان الانسان ليس داخلا فى الكلى كذلك الكلى الذى هو فرد أيضا ليس بداخل فى مفهومه والا يلزم الدور لتوقف الشئ على ماهو داخل فيه فصار الكلى موقوفا على فرد وكان الفرد موقوفا عليه وهذا هو الدور فلا يكون الاخارجا فيلزم كون الشئ عينا وخارجا فهذا الايراد على نظم الايراد السابق وأقوى منه لظهور استحالته لكنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون الشئ عينا للشئ وخارجا عنه وان كان اجتماع المتنافيين فى شئ واحد ولكن لما كانا

باعتبارين فلامحذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) أي من أجل كون اختلاف الاحكام بتفاوت الاعتبار (قيل لولا الاعتبارات) أي معرفتها (لبطلت الحكمة) أي لبطلت معرفة أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبني على معرفة الاعتبارات (والخامس) من المباحث (قيل ان كان) أي الكلي (موجودا فهو) أي الكلي (مشخص معين) لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقوليته) أي محموليته (على كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أي وان لم يكن موجودا (كيف يكون) أي الكلي (مقوما) أي جزأ محصلا (للجزئيات الموجودة) كزيد وعمرو وبكر وغيرهم تلخيصه ان الكلي لايخلو اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول يلزم كون الكلي جزئيا لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلي موجودا صار متشخصا البتة والمتشخص هو الجزئي فصار جزئيا فكيف يحمل على كثيرين لان الجزئي غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بمحمولية الكلية على كثيرين وان كان الثاني لم يكن جزأ محصلا للجزئيات الموجودة كزيد وعمرو وبكر وغيرذلك لانها موجودات فكيف يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلي موجودا ومعدوما فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أي حل هذا المبحث الخامس (ان كل موجود معروض التشخص) أي يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم • فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس معروض التشخص لان تشخصه عينه لاعارض له فكيف يسلم الكلية • قلت ان المراد ان كل كلي موجود يكون معروضا للتشخص بقرينة المقام والواجب تعالى ليس بكلي (وذلك) أي كونه معروضا للتشخص (دليل التقسيم) أي تقسيم الكلي الى الجزئيات (والاشتراك) أي اشتراكه فيها فان المعروضية تقتضي خروج العارض عنه فحاصل الحل ان هذه الكلية وهي كل موجود مشخص بمعنى معروض التشخص مسلم لكن لانسلم عدم مقوليته على كثيرين بل كونه معروضا يؤيد المقولية لان العارض اذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسما اليها فاختار في الحل كون الكلي موجودا ولا يلزم المحذور الذي يزعمه الباحث (ودخول التشخص في كل موجود ممنوع) هذا اشارة الى جواب سؤال

مقدر وهوان المشخص يجوز ان يكون التشخص داخلافيه ولا يكون عارضاله ليكون دليل التقسيم والاشتراك فامتنع حمله على كثيرين فيلزم المحذور وهوكون الكلى الموجود جزئيا تحرير الجواب ان دخول التشخص فى كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هوأمر عدمى ينتزع من الماهية المشخصة بنفسها فى مراتب الوجود والطبائع الكلية يجوز ان تكون معروضة للوجود فى الخارج أوفى الذهن ولا يكون التشخص جزأ منها والالم تكن كليات • لا يقال اذالم يدخل التشخص فى كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد وعمرلانهما الانسان فقط والتشخص ليس داخلافيهما لانانقول ان أريد بعدم الفرق انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لافرق بينها أصلا بحسب الماهية وان أريد عدم الفرق بينها بوجه من الوجوه فممنوع فان التشخص وان لم يكن داخلافيه لكنه فى اللحاظ والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما فى الاشارة الحسية وهوالفارق فافهم (الثانى) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيره عن الجنس وتقديمه على الفصل ان ماهومن أحكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذمالم يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس (وهو) أى النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس لانه محمول على مختلفة الحقائق (فى جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول فى جواب أى شئ لا فى جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لاضمنا فاندفع الايراد بمقولية الحيوان على متفقة الحقائق أيضا فى قولنا زيد وعمرو وبكر وهذا الفرس ماهم لانه مقول بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا فى ضمنه على متفقها أيضا (كل حقيقة) سواء كانت نوعية أوجنسية أوفصلا أوخاصة أوعرضاعاما (بالنسبة الى حصصها الحاصلة) بالاضافة الى مااندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغيرذلك من سائر الاقسام (نوع) أى عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الاهذه الحقيقة المضافة • فان قلت ان الحصة عندهم ما يكون التقييد فيه داخلا فصارت عبارة عن المطلق مع التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذى ليس فيه التقييد داخلا أصلا فلا يكون نوعا لها • قلت المراد بالحصة ههنا المطلق المعروض للتقييد لاماهو المشهور لا يقال انه تسامح لانانقول لابأس بالتسامح اذا كان فى حمل الكلام على ظاهر معناه فساداذقدجاء التسامح فى كلامهم (وقديقال) أى النوع (على الماهية) أى الامر الكلى الحاصل فى العقل

تخرج به الشخص لانه لا يحصل فى العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية (المقول) صفة للماهية (عليها) أى على هذه الماهية (وعلى غيرها) أى غير تلك الماهية (الجنس فى جواب ماهو قولا) أى حملا (أوليا) أى بلا واسطة أمر آخر تخرج به الصنف كالرومى والزنجى فانه وان كان محمولا عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ماهو لكن لا بالذات بل بواسطة حمله على الانسان وهو محمول عليه فلهذا حمل الجنس عليه أيضا • فان قلت قد تطلق الماهية على مايجاب به عن سؤال ماهو وحينئذ لا حاجة الى قيد الاولية لاخراج الصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى • قلت للماهية ثلاث معان الاول مايجاب به عن سؤال ماهو والثانى مابه الشئ هو هو والثالث الامر الحاصل فى العقل والمصنف ظن ان معناه الحقيقى هو المعنى الثالث وهو شامل للصنف فلابد عنده من قيد يخرجه عن النوع (والاول) أى المقول على الكثرة المتفقة الحقائق فى جواب ماهو (الحقيقى) أى يسمى بالنوع الحقيقى لانه قدم تحصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة افراده ولانه اذا أطلق النوع فى عرفهم فالمتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق والتبادر علامة كونه حقيقيا (والثانى) أى مايحمل عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ماهو (الاضافى) أى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى مافوقه كالحيوان فانه نوع بالاضافة الى مافوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ماتحته فهو جنس له فهذا المعنى مجازى للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقى (وبينهما) أى بين النوع الحقيقى والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما فى الانسان ووجود الثانى بدون الاول فى الحيوان ووجود الاول بدون الثانى فى الصورة الجسمية الكلية على طريق المشائين فانها نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس • فان قلت ان الصورة الجسمية هى الجوهر الحال فى المادة فهى من افراد الجوهر داخلة تحته فصار نوعا اضافيا أيضا فلم يكن مثالا للنوع الحقيقى فقط • قلت هذه الصورة من الفصول وهى بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها بالعرض • لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من الانواع • لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعا بالنسبة الى الاجسام التى تتقوم بها لكنها أنواع بالنظر الى أشخاصها الحالة فى موادها الجسمية فافهم (وقيل) أى قال البعض (بينهما) أى بين النوع الحقيقى والاضافى (عموم وخصوص مطلقا) لا من وجه وهذا ماعليه القدماء قال فى الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظرا الى مفهومهما فى بادئ

الرأي واما النظر الدقيق فيقتضي الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية والجنس والمادة متحدان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لانا لا نقول بتجردها من كل وجه بل أمر بين بين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فانا لا نسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومباد كلية وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فانما هي بسيطة خارجا واما ذهنا فممنوع كيف والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أي العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أي باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومهما بحسب الظاهر فان ظاهر المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يندرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بانه ليس نوعا حقيقيا الا بندرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عن النوع الاضافي بالضرورة الوجدانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شك في مسبوقية الحادث الزماني بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متحدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس أيضا داخلا تحته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخلا تحت جنس فكل نوع يكون داخلا تحته فصار كل نوع حقيقي نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد ان النفس الناطقة نوع وليست داخلة تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي فبطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الورود ان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلة تحت جنس بل أمر بين بين أي بين التجرد وعدمه يعني مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخلة تحت جنس فاندفع الايراد بها قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان العقول أنواع ولا شك في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متحدان فعلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي ووجه عدم الايراد انا لا نسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومباد كلية للعوالم سواها في ترتب آثار الفيض وان كانت موجودة لا مخترعة وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

المعقول فتوسطها في ترتب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لا جزء لها فلو كان لها جنس يلزم تركبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما عموما من وجه حاصل الدفع انا لا نسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منتزعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلا وأما بساطتها ذهنا بحيث لا يكون لها جنس فممنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معا لان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطا كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي كل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالفا للحكماء ويرد عليه النقض بالهيولى الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبوقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لانها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أعم أم لا ولا يثبت بكونها أمرا بينا بين ان يثبت لها جزء أعم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلة تحته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون العقول أمورا عقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلوا عليه الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لا مذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان أريد به انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس أيضا ينتفي عنهما التركيبان وان أريد به انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلا فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لا اجزاء فيها أصلا ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها الا بالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر فى موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس) فى هذه الاقسام فانها تجرى فيهما (امامفرد) فالنوع المفرد مالا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس له وما تحته من العقول العشرة وهى أشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس المفرد مالا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته أنواع فقط ومثاله العقل أيضا على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها أنواعا (أو مركب) وهو ضد المفرد والمراتب منحصرة فى الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا تحت كل جنس من الاجناس كالحيوان فانه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أوأخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق وأخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الاخص بالجنس السافل فى الاجناس و بالنوع السافل فى الانواع وهو مباين لجميع مراتب الاجناس فانه لا يكون الانوعا حقيقيا (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر فانه أعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل الانواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم منه (العالى) أى يسمى هذا الاعم بالجنس العالى فى مراتب الاجناس و بالنوع العالى فى مراتب الانواع وهذا الجنس العالى مباين لجميع مراتب الانواع فانه لا يكون فوقه جنس ليكون داخلا فى مرتبة من مراتب الانواع (والاخص) من بعض (الاعم) من بعض فى مرتبتى الاجناس والانواع كالجسم النامى فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامى (المتوسط) أى يسمى هذا الاخص الاعم بالجنس المتوسط فى مراتب الاجناس و بالنوع المتوسط فى مراتب الانواع والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط فى الجسم النامى وصدق الجنس المتوسط فى الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه نوع و وجود النوع المتوسط فى الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومذكورة فى بعض الشروح فان شئت فارجع اليه (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاما عما هو جنس له (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصا عما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تحرير السؤال أنه ماوجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضي العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون أعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والنوعية باعتبار الخصوص فما يكون فيه الخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) أي المحمول (في جواب أي شيء هو في جوهره) يعني اذا سئل عن الشيء بأنه أي شيء هذا الشيء في ذاته فما وقع في جوابه يسمى فصلا فبقيد الاول يخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان في جواب أي شيء بل هما مقولان في جواب ماهو كما عرفت والعرض العام أيضا خرج به لانه لا يقال في الجواب أصلا وبقوله في جوهره تخرج الخاصة لانه لا تقال في جوهره بل في عرضه لا يقال ان أي شيء اما الطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان في الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه في جواب أي شيء أيضا فدخل في الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا • لانا نقول أي شيء طالب للمميز الذي لا يكون مقولا في جواب ماهو وأرباب المعقول اصطلحوا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول في جواب ماهو فلا يدخل في الفصل • فان قلت ان العرض العام ليس مقولا في جواب ماهو ويميز في الجملة • قلت الفصل ما يكون مقولا في جواب أي شيء ولا يكون مقولا في جواب ماهو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (ومالا جنس له) أي الشيء الذي لا يكون داخلا تحت جنس ذاتي له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزءا له والا يلزم المحذور (لافصل له) أي لا يكون له فصل أيضا لان الفصل مايميز الشيء عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شيء مشاركا له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه • فان قلت ان مايعبر به الوجود يكون جنسا له • قلت لا يلزم من التركيب العنواني تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لاجزء له أصلا قال في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالعـدم فيـلزم اجتماع النقيضين وأورد عليـه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه ان أراد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع أن الوحـدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وان أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضـة اما للمعروض أو لجزئه فلاضـير أن يلزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزء جزئه لجـزء جزئه فتأمل فيـه فان فيه مجالا للتفكر انتهـى حاصله ان الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هـذا الجزء متصفا بالوجود ويكون موجودا فيلزم كون الكل صـفة للجزء لان الوجود هو الـكل وجزؤه اذا كان متصـفا به صار صـفة له والـكل مشتمل على جميع أجزائه ففي الوجود يكون هـذا الجزء الموصوف به أيضا واذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود صـفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه فرض عروضـه فيلزم خـلاف المفروض وان كان جزء الوجود متصـفا بالعدم أي يكون معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الـكل فيلزم عـدم الوجود فاجتمع الوجود والعـدم وهو اجتماع النقيضين • وتحرير ما أورد عليـه صاحب الحاشـية القديمة أنه ان أريد بكون العارض بتمامـه عارضا أنه يجب أن يكون جميـع أجزاء العارض عارضـا للمعـروض ذلك العارض فنقوض بالـكثرة فانها عارضـة للمجموع ويقال له انه كثير مع أن الوحدة التي هي جزء الـكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحـدة عارضـة لجزء المجموع فعـلم أنه لا يجب كون جميـع أجزاء العارض عارضـة للمعروض وان أريد بكون العـارض بتمامه عارضـا أنه يجب أن تـكون أجزاء العارض عارضة اما للمعروض نفسـه أو لجزئه فلا بد ان يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزء جزئه يكون عارضا لجزء جزئه فلا يلزم عروض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود قوله فتأمل الخ لعـله اشارة الى ما أجيب عنه بأن الاجزاء العقليـة والخارجية متلازمتان فلو كان الوجـود مركبا فاجزاؤه تـكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها لبطلان غير المتناهي فلابد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالـكلية فيلزم عروض الشيء لنفسـه أو ببعضـه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبـير بانه يندفع الايراد بهـذا الجواب عن القائلين بالتـلازم وأما غيرهم فالايراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفـة به كما ان اجزاء الدار ليست بدار

و يتحصل من اجتماعهادار ولا يلزم اجتماع النقيضين • لانا نقول يكون الوجود موجودا بل هو من المعقولات الثانيـة وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم المروض المسـتحيل فان التغاير الاعتبارى يكفيـه والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنـه بالفارسية بهستى بسيط لانه انتزاعى غير متأصل فلا يكون له جنس وفصل واما الوجود الحقيقى بمعنى ما به الموجودية فبساطتـه فى حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصـل الشئ (عن مشاركه فى الجنس القـريب) كالحيوان مثـلا (فقريب) أى فيسمى هـذا الفصل فصـلا قريبا كالناطق فانه يمـيز الانسان عن مشاركه فى جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيـد) أى ميز عن مشاركه الجنس البعيد كالجسم النامى (فبعيد) أى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالحسـاس للانسان فانه يميزه عن مشاركه فى الجسم النامى لا عن مشاركه فى الحيـوان ووجه التسمية ظاهر للقرب فى الاول والبعد فى الثانى (له) أى للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) أى دخوله فى قوامه وحقيقتـه (فيسمى) الفصل بهذا الوجـه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسـبة الى الانسان فانه داخـل فى قوامه وجزء لحقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولاشك أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل فى القوام (للعالى) أى للنوع العالى (مقوم) داخل فى القوام (للنوع السافل) فان العالى داخل فى قوام السافل وما هو داخـل فى قوامه يكون داخـلا فى قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالحساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان أيضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزؤه يكون جزءا له ايضا والمـراد بالعالى الفوقانى لا ما يكون فوق جميـع الانواع فحينئـذ يندرج فيـه المتوسطات أيضا (ولا عكس) أى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس داخلا فى العالى ليـكون ما هو داخل فيه داخلا فى العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله فى قوامـه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنـه • فان قلت ان كل مقوم للعـالى مقوم للسافل قضـية موجبة كلية وعكسها لا يكون الا جزئية فعكس هذه القضـية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضـا من بعض مقومات السافل فـكيف يصح قوله ولا عكس • قلت المراد بالعـكس هاهنـا معناه اللغوى لا الاصطلاحى أو المراد العكس الـكلى (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسـبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليـه قسمان وجودا قسم وعدما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) أى كل فصل مقسم

للجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (العالى) أى للجنس العالى ويجعله قسمين أيضا كالناطق فانه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدما يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامى أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالى فقسم القسم يكون قسما (ولا عكس) كليا بالمعنى الذى مرذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالى مقسما للسافل لان العالى ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسماله كالحساس فانه مقسم للجسم النامى وليس بمقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل وحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها بتمامها بل متزلزل بين ان يكون هذه الحقيقة أو تلك ومتردد بين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعقله متحصلا لانه قد تعقل معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شىء مالا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه تتم به حقيقة ذلك الشىء ويزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (علة له) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فالفصل علة لتحصل الجنس وتعينه فى الذهن لا علة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على مايقتضيه ظاهر الكلام قال الاستاذ المحقق علية الفصل للجنس باعتبارين الاول بمعنى انه يرفع ابهامه ويجعله نوعا معينا ولا يكون الغرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الآتية كما لا يخفى والثانى عليته للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونهما بشرط لا شىء كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التى تتفرع على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركا بين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض فى الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لاشتراكه بينه وبين غيره والحيوان فصل له لتميزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لاشتراكه بينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجوز عند ذلك البعض ان يكون لماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشئ الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لئلا يلزم الدور بل حيثية ابهام الجنس وحيثية تحصيل الفصل من حيث انهما أخذ الابشرط شئ حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذى له النطق أى ادراك المعقولات فصل ليس مشتركا بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف للماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متحد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا فى ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبنى على اتحاد الجزء الذهنى والخارجى كما قال السيد الزاهد فى حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكن هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو أثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالحاصل أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون لشئ واحد فصلان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون لشئ واحد فصلان قريبان فى مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشئ المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كافيا فى تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصار نوعا بلا مرية فحينئذ لا يحتاج الى الفصل الآخر ويصير لغوا خارجا عنه لا مقوما له والا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وان لم يكن الواحد منهما كافيا ما لم ينضم اليه الآخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر • فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

• قلت ليسا فصلين بل كل منهما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيأ لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم فحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين انهما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أي الفصل القريب (الانوعا واحدا) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه ان الفصل لا يقوم الانوعا واحدا الا انه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبسيط الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على اثبات بساطة الفصل فالاولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لانه ان قوم لنوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لان النوعين حينئذ يكونان نوعا واحدا اذ اختلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الآخر مالم ينضم الى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا فلا يقوم الانوعا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) أي الفصل (الاجنسا واحدا) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريره انه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الاجنسا واحدا الا انه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه ولا يخفى عليك ان هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان في الدليل فاثبات أحدهما بعينه اثبات الآخر فما الحاجة الى ايراده على حدة فالاولى ان يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق في شرحه ان الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلابد من وجود الجنس الذي يقوم به فلابد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد لماهية واحدة جنسان قريبان مثلا بل يوجد جنسان لها في مرتبة واحدة قريبة كانت أو بعيدة

وهذا خلاف تصريحاتهم وكل من هذه الفروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهرا الا ان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستغني عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لا موضوعا فصدق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهرا وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حالا فيه والحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف • لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض • لانا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهرا و يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل العرضي والعرض مبهم محتاج في تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما • فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهرا يكون الجوهر جنساله وكل ماله جنس لابدله من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال • قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنساله بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لها ليحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا و يتمسكون بأن السرير مركب من قطعات الخشب والهيئة الوحدانية ولاشك ان السرير جوهر والهيئة التي يميزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائيين ان السرير عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوحدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهما متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة • فان قلت ليس في تصريحاتهم جواز التركيب بالجوهر والعرض فبما يعلم خلافهم مع المشائيين • قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر اعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والافتقار التام يكون فى العرض فالعرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الاان يدعى ان الوجدان يحكم ببطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال فى الحاشية قال الشيخ فى الهيات الشفاءان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما • قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحدا بل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ فى تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شئ واحد بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعروض فانهما لاقابلية لهما بذاتهما للوجود انفرادا وان كانا متحدين مع المعروض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم تجده من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفراد يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود مغاير للمحل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستحيل اتحادهما فى الوجود وقيام وجود واحد منهما فى الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذى هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الاحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد فى الخارج بأن يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطأة (وههنا) أى فى مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ فى) كتاب (الشفاء وهو) أى الشك (ان كل فصل معنى من المعانى) يقصد من شئ و يفهم منه (فاما أن يكون) الفصل (أعم المحمولات) أى أعم من جميع ما يحمل على الشئ (أو) يكون (واقعا تحته) أى تحت أعم المحمولات (والاول) أى كونه أعم المحمولات (محال) فانه لو كان أعم المحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم المحمولات وليس الفصل كذلك فيكون واقعا تحت الاعم واذا كان واقعا تحت الاعم (فهو) أى الفصل حينئذ (منفصل) أى منفرد وممتاز (عن المشاركات بفصل) يميزه عنها ويختص به (فاذن) أى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل و يتسلسل) و يذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعانى وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخلا تحته فالفصل أيضا اما أن يكون أعم المحمولات بحيث يحمل على الشئ

ولا يحمل عليه شيء أصلا أو أخص واقعا تحت الاعم والاول محال لان أعم المحمولات هو المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الاعم فيكون فردا منه وذلك الاعم يكون ذاتيا له اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينفصل به عما يشاركه في تلك المقولة و يختص به وهو ليس الا الفصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحله) أي حل هذا الشك و بيان الغلط فيه وهو (انا لا نسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتيا له أولا (بالفصل) الذي ينفصل به المفهوم عن مشاركاته (وانما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العام الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخلا في قوامه (وذاتيا له) تلخيص هذا الجواب انا لا نسلم ان الفصل اذا كان داخلا تحت الاعم لا بد ان ينفصل عن المشاركات بالفصل لان انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وانما يجب الانفصال بالفصل اذا كان ذلك الاعم ذاتيا للفصل والفصل داخل تحته وأما اذا كان الفصل بسيطا لا جزء له فلا يكون الاعم منه ذاتيا له فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم ان يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل • لا يقال ان الاجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل ممكن مندرج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فاذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتيا له و يحتاج الى فصل فيلزم المحذور • لانا نقول ان المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وانما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدقها عليها انما هو بالعرض والالم يثبت بسيط في نفس الامر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ماسنح) أي ظهر لي (وهو) أي الشك الذي سنح للمصنف (ان الكلي كما يصدق على) فرد (واحد من افراده) أي افراد الكلي (يصدق على كثيرين من افراده) أي افراد الكلي (بصدق واحد) لا فرق بين صدقه على الواحد من افراده وصدقه على كثيرين منها (فمجموع الانسان والفرس حيوان) لان الحيوان كما يصدق على الانسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصدقين (فله) أي للمجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله ان الكلي كما يصدق على فرد واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين منها بلا تفاوت لان واحدا واحدا على الانفراد كما هو فرد من افراده كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من افراده فيكون صدقه عليهما على السواء فالانسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقه عليهما بلا تفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك انهما اثنان فيلزم ان يكون لماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريبان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة الممهدة انه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أي (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والا يلزم احتياج الشيء الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهي ان الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لانه لو لم يبطل وتمت يلزم صدق العلة على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فحينئذ يصدق على المجموع المركب من المادة والصورة انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحداهما عين الاخرى يلزم كون الشيء محتاجا الى نفسه قال في الحاشية هذا ابطال للمقدمة الممهدة بناء على تجويز الغصب أو جعل البديهية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عسى ان يتوهم ان هذا الايراد ليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعي اذا ادعى شيأ فللخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدل على دعواه وأثبته بدليل فللخصم ان يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما اذا ادعى المدعي شيأ ولم يستدل عليه فالخصم اذا نفاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفية وشرحها وغيرها ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل اقامة المدعي الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا فاعلم ان المورد ههنا استدل على نفي المقدمة الممهدة وهي ان الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثير من افراده لصدق العلة على المعلول مع ان المدعي لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعي فلما لم يمنع وأبطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارضة والاستدلال صار غصب المنصب في الايراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الايراد ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أي الايراد

ابطال للمقدمة الممهدة على تجويز الغصب فى المناظرة لان بعضهم جوزوا الغصب كركن الدين العميدى فالايراد على المذهب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى البديهة بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بان هذا الايراد ليس على طريق غصب المنصب بل المورد على منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البديهة وقال سنح لى فالمورد جعل دعوى البديهة بمنزلة ايراد الدليل فكان المدعى أورد لدليل على المدلول والمورد نقاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النفى بعد اقامة الدليل معارضة فصار الايراد على دأب المناظرة ولا يبقى المساغ للتوهم المذكور أصلا وقد وقع توضيح المقال على ماخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) أى استحالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى غير مسلم هذا دليل للايقال حاصله ان صدق العلة على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أى المركب (معلول واحد) أى يصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لا من حيث انه كثير (وعلة كثيرة) أى يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلية ليستا من جهة واحدة ليلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة و يتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبقى واحد بل يكون كثيرا فكيف يقال ان المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة الحادثة فى المعلول من جهة العلة انما هى الجهات وكثرتها لا تستلزم كثرة ماهى فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال فى الحاشية دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والا يلزم توارد العلل فاجاب بان غاية مالزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت (لايقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا ليصدق شريك البارى على مجموع شريكى البارى كما يصدق على الواحد منهما لان الكلى كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما مر فبعض شريك البارى) وهو المجموع اذ هو من افراد شريك البارى لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد فالمجموع الذى هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك البارى

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا هـذا خلف وهـذا الخلف انما يلزم من المقدمة الممهـدة واذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثـله فبطلت المقدمـة الممهدة (لان امكان كل مركب ممنوع) هـذا جواب بمنع الكلية وهى كل مركب ممكن بانا لانسلم امكان كل مركب والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غـير مسـلم (فان افتقار الاجتماع عـلى تقـدير الوجـود الفرضى) أى فـرض وجود شريك البارى (لايضر الامتناع فى نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقى واقعى ومركب اعتـبر العـقل تركيبـه اخـتراعا وليس له حقيقـة فالاول محتاج فى الوجـود الواقـعى الى أجزائه فيصـير ممكنا بخلاف الثانى فان افتقاره الى أجزائه انما هو باعتبار اخـتراع العـقل وفرضه وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقـدير الوجـود الفرضى واختراعـه لايضر الامتناع فى نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض فـلا يلزم كون الشىء ممكنا وممتنعا فى نفس الامر وقـد يجاب بان هـذا الـتركيب بنفس ذاته ممـكن و باعتبار خصوصـية الاطراف ممتنع فالامكان والامتناع من جهتـين فلا اختـلال فيه وقـد يجاب بان هـذا الافتقار لايوجب الامكان لان موجبـه هو الافتقار فى الصـدور لا فى التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو فى التأليف فلا يستلزم الامكان فافهم (ألا ترى انه) أى امكان شريك البـارى (يستلزم المحال بالذات) وهو عـدم وحدة الواجب تعـالى (فلا يكون) هذا المجموع (ممكنا) هـذا تأييد لعـدم امكان هذا المجموع فان الممكن لايسـتلزم المحـال وهذا مسـتلزم للمحال لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجـو ع شريك البـارى يستوجب امكان كل واحـد من شريكه وشريك البـارى لو كان ممكنا لم يبق وحـدة الواجب تعـالى وعـدم وحـدة الواجب تعالى محـال بالذات فـا يستلزمه لايكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منـه المحال قال فى الحاشـية لايقال عـدم العـقل الاول الذى هو من الممكنات يسـتلزم عـدم الواجب الذى هو من المحـال بالذات فاستلزام المحـال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونهـا ممكنا • لانا نقول الاسـتلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العـقل الاول بل بالنظر الى علاقة العليـة واما ههنا فيـلزم كون الممتنع ممـكنا وهـذه الحقيقـة نظـرا الى ذاتهـا محال انتهى حاصـل الاعتراض ان قولكم الممـكن لايستلزم المحـال غير مسـلم لان عـدم العـقل الاول ممكن لانه ليس بواجب حـتى يكون وجوده ضرور يا وعدمه ممتنعا و يسـتلزم عدمه المحال وهو عـدم الواجب لان الواجب تعالى عـلة تامة للعقل والعقل معـلول ولا يكون المعلول معدوما مالم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب مالم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان المركب من شريكي البارى فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذا الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا تكون ممكنة فافهم (وحله) أى حل الشك الثانى الذى سنح له والحل تعيين موضع الغلط بسوء الفهم وهو مندرج فى المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معنية (ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) أى الثالث (المجموع وذلك) أى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلان بل مجموع الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولا شك ان الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما أيضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو أمر واحد فليسا متعددين لان لهما وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كمجموعهما فمجموع الفصلين من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب واحد قال فى الحاشية وذلك لان للكل افتقارا دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فثمة وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها وافتقاره افتقارها فيلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع الكليين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين وجودا ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه بضم الامر الثالث الحاصل من اثنين) أى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر آخر سواهما وهو الرابع وكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب (الى غير النهاية) فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع اعتباري) أي تابع لاعتبار المعتبر لا تحقق له في نفسه (فانه حصل باعتبار شيء واحد) وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر اجزاؤه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتباريات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث له تحقق في نفس الامر لانه عبارة عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا في الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزأله ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزئه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال فعلم ان الرابع ليس بموجود في الاعيان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس تابعان لاعتبار المعتبر فاذا لم يعتبر ينقطع ولا يتجاوز فالتسلسل في الاعتباريات منقطع غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف عليك الحق من الفياض المطلق (والرابع) أي الكلي الرابع من الكليات الخمس (الخاصة وهو) أي الخاصة وتذكير الضمير اما لموافقة الخبر أو بتأويل الكلي وفي بعض النسخ وهي (الخارج) عن حقيقة ما هي خاصة له (المقول) المحمول (على ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أي الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذي هو نوع لها (أو جنسية) أي يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشي بالنسبة الى الحيوان فانه خاصة لافراده وهي الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة جنسية وهي الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشي شيء خاصة للحيوان لاختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة ان عمت) أي شملت (الافراد) أي افراد ما هي خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان فانه شامل لجميع افراده وكالماشي بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا) أي وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ما هي خاصة له فغير شاملة لعدم شموله بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشي كذلك للحيوان والخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضع للجوهر وللمتوسط كاللون للجسم وللنوع الآخر

كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلاث للمثلث وقد تكون مفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة للاشخاص كالكاتب وقد تكون مفردة كالكاتب للانسان وقد تكون مركبة كبادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا عكس وما قاله البعض ان الخاصة الغير الشاملة خاصة للاخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة في عروضها للاعم واما على تقدير كونه سفيرا محضا فلا فافهم (والخامس) أي الكلي الخامس من الكليات الخمس (العرض العام وهو) أي العرض العام (الخارج) عن الشيء (المقول) المحمول على الحقائق (المختلفة) كالماشي بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن حقيقتهما ومحمول عليهما (وكل منهما) أي كل من الخاصة والعرض العام (ان امتنع انفكاكه) أي مفارقته (عن المعروض فلازم) للزومه كالزوجية للاربعة (والا) أي وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروض (ففارق) لمفارقته كالكاتب بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم العارض العام الى اللازم والمفارق مسامحة لان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالماشي حقيقة لازم للحيوان وليس لازما للانسان وأجاب عنه بعض الشارحين بانه يجوز ان يكون الاعم سفيرا محضا لثبوت اللازم للاخص (يزول) أي المفارق (بسرعة) كحمرة الخجل وصفرة الوجل (أو بطء) كالامراض المزمنة (أولا) أي لا يزول لكن يمكن زواله كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع في تقسيم اللازم الى اقسامه فاللازم المطلق (اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا) سواء وجدت في الخارج أو في الذهن بمعنى ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجية للاربعة فان الاربعة متصفة بالزوجية في الخارج والذهن (لعلة) سواء كانت العلة ذات الملزوم أو خارجه (أو بضرورة) بلا علة موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلة غير الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقرينة التقابل • فان قلت ان الشيئين ما لم يكن بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية بالاستقراء فكيف يقال بعلة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب لازم لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين لعلة وضرورة بان يكون بدون استناده الى علاقة العلية (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لماحيثما وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين خارجي) كالتحيز للجسم (أو ذهني) يعني اذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (و يسمى الثاني) أي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية و يعرض الذي حصل في العقل أولا وهو المعقول الاول فالمعقول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن ولا يكون بحذائه أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الاول منهما ما يكون الوجود الذهني شرط العروضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والا تلزم المجعولية الذاتية كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه و يدخله في اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المنتهي الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيندرج في اللازم باعتبار النظر الدقيق و يحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق ممكن وكل ممكن لا بد له من علة يكون وجوده بسببها ضروريا لان الشيء مالم يجب لم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عده من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية) هذا بيان ان للوجود دخلا في لوازم الماهية أم لا اختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا في لوازم الماهية وان لم يكن لخصوصية الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الاخيرين والا لكان الشيء مستندا الى ما ليس بموجود أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي مستندة الى نفس الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف وأشار اليه بقوله (والحق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لها لكان الوجود علة للثبوت وهو ضروري والضرورة لا تعلل و يحتمل ان يكون اللازم في الوجود عوضا عن المضاف اليه وهو العلة و يكون المعنى هل لمطلق الوجود أي لمطلق وجود العلة دخل في لوازم الماهية و يكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم الماهية معللة أم لا والمشهور انها معللة ولا بد لها من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير

معللة ولا تحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة) أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بأمر خارج (لا تعلل) أى لا تحتاج الى العلة فلوازم الذات ثابتة لها كالذاتيات لا يحتاج فى ثبوتها الى أمر آخر سوى الماهية من حيث هى هى ولا ينفك عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند المتكلمين وثبوته ضرورى غير معلل فحينئذ لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال فى الحاشية اعلم ان الحكماء استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته له تعالى معللا فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعلل والذاتى بما لا يعلل فعلته ان كانت الذات يلزم تقدم الذات عليه فى الوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم فى الوجود فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا اشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا والثانى باطل والا يلزم التركيب فى الواجب تعالى وهو بسيط بحت والتركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت الخارج عن الشئ يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابتا له لكان ثبوته له بالعلة وهذا بديهى عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بما يعلل والذاتى بما لا يعلل فالفرق بين العرضى والذاتى عندهم انما هو بان الذاتى ليس ثبوته للذات بالعلة والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات بالعلة فعليته اما بالذات أو أمر آخر سواها فان كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها على المعلول فى الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمرا آخر سوى الذات فيحتاج وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا فى وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخيران فانحصر الحق فى الاول وهو ان الوجود عين الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحت قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف فى المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لازما للذات الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة كالامكان فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود أيضا لا يحتاج الى العلة فما استدل به الحكماء غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة أقسام منها ما يتقدم على الوجود المطلق للمزوم وهذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل فى ثبوت هذه اللوازم للمزوماتها والا يلزم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود فلو كان للوجود دخل لكان هو مقدما عليها هذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا للوجود كالتشخص ففى ثبوته أيضا لا دخل للوجود والا يلزم كون أحد المساوقين علة للآخر وهو ينافى المساوقة لان المساوقة عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف أحدهما عن الآخر فى مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة فى مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما يتأخر عن وجود المعروض كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة ولا شك فى مداخلة وجود الملزوم فى ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة فى اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعنى مداخلة الوجود المطلق ليست بضرورى فى اللوازم المطلقة وأما فى بعضها فلا ينكر والتفصيل فى شرح الاستاذ المحقق قدس سره (وأيضا) هذا تقسيم آخر للازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصور اللازم (من تصور الملزوم) كتصور البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصور عدم البصر يلزم من تصوره تصور البصر أيضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى يلزم (من تصورهما) أى اللازم والملزوم (الجزم باللزوم) أى الاذعان بان هذا لازم لذلك وان لم يلزم من تصور الملزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى (أعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم فانه اذا لزم من تصور أحدهما تصور الآخر لا شك فى اذعان اللزوم بينهما من تصورهما معا وهذا بين بالمعنى الاعم كالزوجية للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (أو غير بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول وهو الذى لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثانى وهو الذى لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فان الجزم بلزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين المعنيين للازم الغير البين (بالعكس) أى عكس النسبة التى بين المعنيين المذكورين للازم البين فان الغير البين رفع للبين و رفع الاعم أخص و رفع الاخص أعم فالمعنى الاول للبين أخص والثانى أعم وفى الغير البين يكون الاول أعم والثانى أخص لما عرفت تلخيصه ان اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أخص من الآخر والنسبة بين معنى القسم الثانى عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول أعم يكون فى القسم الثانى أخص لان نقيض الاعم أخص وما كان فى القسم الاول أخص يكون فى القسم الثانى أعم لان نقيض الاخص أعم (وكل منهما) أى من البين وغير البين (موجود بالضرورة) فانا نجد من أنفسنا انا نتصور الاشياء على هذا النحو بالضرورة كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بينة فضلا عن تجشم الاستدلال هذا تعريض على من احتاج فى اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازى (وههنا) أى فى اللزوم (شك وهو) أى الشك (ان اللزوم لازم والا) أى وان لم يكن لازما (ينهدم) أى ينعدم (أصل الملازمة) التى فرضت بين اللازم والملزوم واذا كان اللزوم لازما (فتسلسل الملزومات) أى لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذا لزوم لزوم اللزوم وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان اللزوم الذى بين اللازم والملزوم الذى بين اللازم والملزوم أيضا لازم والا جاز انفكاك اللزوم عن اللازم والملزوم واللزوم كان عبارة عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكا لجوز الانفكاك بين اللازم والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فينهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتتسلسل اللزومات وهو محال وما يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أى حل الشك (ان اللزوم من المعانى الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعتبر لا تحقق لها أى نفسها بدون اعتباره (الانتزاعية التى ليس لها) أى لتلك المعانى (تحقق الا فى الذهن) لا فى الخارج (بعد اعتباره) أى اعتبار الذهن (اياها) أى تلك المعانى (فينقطع) ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق اللزوم باستلزام المحال حاصل الجواب ان اللزوم معنى من المعانى التى ليس لها وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الامور الغير المتناهية المتمايزة المنفصلة فتنقطع الاعتباريات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذى هو عبارة عن وجود امور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فاللزوم غير مستلزم للمحال ليكون محالا فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ المعانى الانتزاعية (ومنبعها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك) أى وجود منشئها (هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير مرتبة) هذا جواب لسؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن للاعتباريات وجود فى نفس الامر فلا يصح اجراء احكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع انهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتباريات أيضا وجودا ولابد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل تحرير الجواب ان منشأ الاعتباريات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس أمريتها وبسببه تجرى احكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لابد من وجود الموضوع أعم من ان يكون موجودا بنفسه على سبيل الاستقلال أو بمنشأ انتزاعه ولا شك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) أى فى الاعتباريات (ليس بمحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتباريات ليس بمحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلا لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فقولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجودا ولم يكن قائما يقال زيد ليس بقائم كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوما فيقال حينئذ أيضا انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود فتصدق السالبة بعدمه لا لان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه ﴿خاتمة﴾

لبحث الكلي يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الفرض العلمي (مفهوم الكلي) أي ما يعبر عنه الكلي وهو تجويز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر عن التقييد بشيء (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلي عنوان المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أي حقيقة من الحقائق (والمجموع المركب (من العارض والمعروض) كالانسان الكلي مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ لا تحقق له الا في العقل • فان قلت ان المنطقي أيضا لا تحقق له الا في العقل لان المفهوم ما حصل في العقل فوجه التسمية يوجد فيه أيضا فلم يسم العقلي • قلت وان كان يوجد في المنطقي لكنه ليس من الضروري متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا فافهم (وكذا) أي مثل الكلي في الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أي من الكليات (منطقي وطبيعي وعقلي) أي لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعروض أي الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الاقسام تجري في الجزئي أيضا لكن لم يعتبر لان الجزئي ليس مبحوثا عنه في هذا الفن (ثم الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (له) أي لهذا الكلي (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أي يؤخذ مشروطا بعدم شيء بان يلاحظه العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلي بهذا الاعتبار (مجردا) لتجرده عن جميع العوارض واذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الممتنعات ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج لان كلما وجد فيهما لابد ان يتصف بشيء وأقله الوجود وان أخذ تجرده عن المحصلات كالفصول والمشخصات فهو موجود في الذهن لانه يلاحظ الشيء مع تجرده عنها (و) ثانيها (بشرط شيء) أي يؤخذ مشروطا بشيء (ويسمى) ذلك الكلي في هذه المرتبة (مخلوطة) لتخلطه بالعوارض (وثالثها لا بشرط شيء) أي لا يؤخذ فيه شرط بشيء بان يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل احداهما (ويسمى مطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهملة أيضا للارسال والاهمال (وهي) أي هذه المرتبة (من حيث هي هي) أي اذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شيء من العوارض) فى هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها فى هذه الملاحظة لانها لا تتصف بشيء من الوجود والعدم والعوارض فى نفس الامر ليلزم ارتفاع النقيضين المستحيل (ففى هذه المرتبة) أى مرتبة الاطلاق (ارتفع النقيضان) أى الوجود والعدم لانه لا وجود فى هذه المرتبة ولا عدم فارتفع النقيضان • فان قلت ارتفاع النقيضين مطلقا محال فكيف يجوز فى هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فى نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له ففى الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئيهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشيء بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما فى نفس الامر وهذا ليس بارتفاع النقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال فى الحاشية اعلم ان ما قالوا فى بحث الماهية من ان عدم العارض و وجوده ليس فى مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين فى ماهية المعروض وقالوا أيضا فى مبحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس فى مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذى هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى و وجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق حملها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق حملها نفس الذات ما لم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان فى هذه المرتبة وأما اذا أخذ النقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقا ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية فى مرتبة الاطلاق ليست بموجودة (والطبيعى أعم باعتبارها من المطلقة) أى اعتبار اللاشرطية فى المطلقة (وعدم اعتبارها فى الطبيعى فلا يلزم تقسيم الشيء) أى الطبيعى (الى نفسه) أى الطبيعى الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعى وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التى هى عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره تحرير الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق أيضا والمطلقة التى هى قسم منه ما اعتبر فيها الاطلاق فصار الطبيعى أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى

غيره • فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشيء وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعي والمطلق فيلزم المحذور • قلت قيد الاطلاق في اللحاظ لا في الملحوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعي ليس في اللحاظ أيضا فظهر الفرق بينهما وقال أستاذ الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب ومايخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعي ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمي والثاني مع قيد وجودي والثالث نفسه بلا قيد اللاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعراة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في الملحوظ أو اللحاظ كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشيء ويسمى مادة و بشرط شيء فهو نوع ولا بشرط شيء فهو جنس (واعلم ان المنطق من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلي المنطقي من المعقولات التي تعرض للشيء في الذهن فصار معروضه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أي من أجل كونه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أي وجود المنطقي (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج لما عرفت (واذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلي (بقي أن الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أي من المحققين (الرئيس) أبو علي بن سينا (انه) أي الطبيعي (موجود في الخارج بعين وجود افراده) يعني ليس للكلي وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلي (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجود اثنان في الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أي الوجود (عارض لهما) أي الكلي والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس للكلي وجود مغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للتشخص بحيث لا يكون التشخص والتقيد داخلا فيه فحينئذ تكون الطبيعة والاشخاص

متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة فى الخارج مجردة عن التشخص ولواحقه بل انما توجد من حيث الاقتران بالتشخص فالوجود واحد بالذات عارض للكلى والتشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالموجود اثنان بوجود واحد عارض لهما • فان قلت اتحاد العارض ينافى تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا للمعروضين • قلت الوجود الواحد لا يعرض للموجودين الا من حيث الوحدة فمعروضه واحد فحينئذ يكون الوجود واحدا بالذات والموجود أيضا كذلك وأما بحسب الاعتبار فالموجود اثنان والوجود أيضا يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور واستدل على وجود الكلى الطبيعى بان الكلى جزء للموجود الخارجى كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة فى الخارج والانسان بالنسبة الى أشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى أشخاصها ولا شك ان الاشخاص موجودة فى الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجودا فيه والا يلزم انتفاء الكل فى الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء فى ظرف انعدام الكل فيه وأنت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للموجودات الخارجية وهو فى حيز الخفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات منتزعة من الجزئيات واعراضا عامة لها ولو سلمناه فنقول ان أريد انه جزء للاشخاص فى الخارج فممنوع وان أريد انه جزء لها فى الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة فى الخارج وله دلائل أخرى مذكورة فى المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعين) بان قال التعين اعتبارى محض لا وجود له أصلا (قال بمحسوسيته) أى الكلى (أيضا فى الجملة) أعم من ان يكون بالذات أو بالعرض قال فى الحاشية يعنى ما كانت افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له فى الحقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضا كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره ما رأيت شيأ الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكلى الطبيعى لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التعين لان من قال بوجوديته فعنده ليس المحسوس الا التعين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له أصلا وليس الموجود الا الطبيعى فقال بمحسوسية الطبيعى أيضا فى الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضا محسوسا بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضا محسوسان بالذات فالكلى حينئذ يكون محسوسا بالذات لان المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حينئذ لا يكون محسوسا الا بالعرض والمراد بالمحسوس بالذات ما لا يكون بواسطة الغير أصلا سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى العروض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العروض كاللون والمحسوس بالعرض ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أى الى عدمية التعين يشير قول بعض العارفين بالله تعالى ما رأيت شيأ من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعينه باعتبار المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون أيضا مرئيات بهذا الاعتبار والا ففى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها أصلا وليس الموجود الا الله وهو الوجود البحت وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب فهى فى ذاتها فانية لا بقاء لها الا به تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشحونة به والعقول المتوسطة كعقولنا لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل لا انه لا يدركه العقل أصلا لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرك ليس الا العقل فكيف يكون طورا وراء طور العقل فافهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع محسوسيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلى الطبيعى بدون اقترانه بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شرذمة) أى جماعة فى القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الموجود فى الخارج هو الهوية) أى

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلي والتشخص بل هي تشخص فقط ولا كثرة فيها أصلا (والكليات) أي الذاتيات (منتزعة عقلية) ينتزعها العقل من هذه الهوية لانها موجودة حاصله ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا ان الموجود في الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلي والتشخص والكليات منتزعات من هذه الهويات لان الكلي لو كان موجودا في الخارج لما صح حمله على كثيرين لان الموجود الخارجي متشخص والمتشخص يمتنع حمله على كثيرين وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وعمرو معدوم وزيد متحرك وعمرو ساكن وغير ذلك فلو كان الكلي موجودا فيها يلزم وجود أمر واحد في أمكنة متعددة وهي الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة في وقت واحد هذا خلف أنت خبير بان القائلين بوجود الكلي في ضمن الاشخاص لايقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلي من حيث هو محمول على كثيرين وموجود في ضمن الاشخاص ووجود أمر واحد مشخص جزئي في أمكنة متعددة محال والكلي ليس بمشخص ولا من حيث التشخص يوجد في الامكنة المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود في الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئي بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلي الذي يوجد في الافراد ويتصف باعتبار كل فرد بصفة كما لايخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضي بهذا المذهب للشرذمة القليلة وبسط البيان في اثباته في شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعري) أي ليتني علمت قال في الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أي فطنت له ومنه قولهم ليت شعري أي ليتني علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بيانه انه (اذا كان زيد مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا المذهب (ولوحظ اليه) أي الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أي من حيث نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ (الوجود والعدم كيف يتصور منه) أي من زيد (انتزاع صور متغايرة) فلا بد (له) أي لصاحب هذا المذهب (من القول) أي من ان يقول (بان للبسيط الحقيقي) الذي لا كثرة فيه أصلا (في مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين متطابقتين له) أي للبسيط (وهو) أي هذا القول (قول بالمتنافيين) لان البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا فيلزم اجتماع البساطة والتركيب

فى شىء واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزييف بان القول بوجود الهوية البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بيانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم ايضا لا يتصور انتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهدة على ان انتزاع الكثرة يقتضى الكثرة فى نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلابد من القول بان البسيط الحقيقى فى مرتبة تقومه صورتين متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفى نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة ينافى البساطة لانها لا كثرة فيها اصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التى تنافى البساطة فكيف تنتزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فما يستلزمه ايضا يكون باطلا فبطل مذهب الشرذمة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنتزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) اى الاختلاف الذى مر آنفا (فى وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التى مع عدم العوارض (فلم يذهب احد) من الحكماء (الى وجوده) اى وجود تلك المجردة وتذكير الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلى (فى الخارج) اذ لو وجد فى الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم تبق مجردة مع انها فرضت مجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود فى الخارج ولم يذهب احد الى وجوده فيه (الا افلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شىء منها له اذ ما لا يكون معروضا يستحيل ان يكون قابلا لشىء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود ورد هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هى هى قابلة للتقابلات لا الماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم تبق مجردة (وهى) اى المجردة (المثل الافلاطونية) اى المثل التى تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثال (وهذا) المثال انما هو الماهية المجردة (وهذا) اى وجود المجردة (مما يشنع به) اى يطعن (عليه) اى على افلاطون يعنى بسبب كونه قائلا بوجود المثل التى هى الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتدى الحكماء ووقع منه هذا القول الذى فساده بين غير خفى على آحاد الناس لا يذهب عليك ان المثل تطلق على معان كثيرة ففى بحث الماهية تطلق على الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن جميع افرادها وفى بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثال

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصورة تطلق علي الجوهر المجرد عن المادة وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل المتشابهات لا يعلم مراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في كلام مقتدى الحكماء أساطين الحكمة يحمل على المحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثانى الماهية المجردة عن بعض العوارض فلا بأس بوجودها بهذا المعنى واصل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور اذلم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا المعنى ولو كان كذلك لما كان محل التشنيع (وهل توجد) أى المجردة (فى الذهن قيل لا) أى لا توجد فى الذهن أيضا كما لا توجد فى الخارج لانها لو كانت موجودة فى الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهنى فلم تبق مجردة عن جميع العوارض هذا خلف (وقيل نعم) توجد فى الذهن لان العقل يلاحظ الشئ بدون ان يلاحظ معه شئ آخر ولا شك ان تلك الملاحظة وجود ذهنى ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا فى الخارج لان الذهن ظرف الخلط والتعرية بخلاف الخارج (وهو) أى وجودها فى الذهن (الحق) فانه (لا حجر) أى لا منع (فى التصورات) حاصله ان وجود الماهية المجردة فى الذهن حق لانه لا منع لتصور العقل فهو يتصور كل شئ حتى يتصور نقيضه فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها معراة عنها وان كانت متصفة فى نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها محال فى الخارج فالم يتصورها كيف يحكم عليها قال فى الحاشية هل توجد المجردة فى الذهن قيل لا توجد لان وجودها فى الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات فلا يمتنع ان تعقل الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا توجد انتهى فالحق وجود المجردة فى الذهن اذا قيل ان الوجود الذهنى ليس من عوارضها وثابت لها فى نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والا فكما ترى فتأمل فانه دقيق

﴿ فصل ﴾ (معرف الشئ ما يحمل عليه) أى على الشئ (تصورا) أى تحصيلا لافادة التصور التحصيلى وهو تحصيل صورة غير حاصلة كما فى التعريف الحقيقى (أو تفسيرا) أى لافادة التصور التفسيرى وهو الالتفات الى الصور الحاصلة فى الذهن ثانيا كما فى التعريف

اللفظي • فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والحمل يقتضي التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى المعرف بما يحمل على الشيء • قلت ايراد الحمل لكشف تعريف المعرف لان الحمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والحمل ليس بمقصود فيه فايراد الحمل بهذا النهج لا يضره (والثاني) أي التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال في تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أي التصور التحصيلي التعريف (الحقيقي) كما يقال في تعريف الإنسان الحيوان الناطق (ففيه) أي في الحقيقي (تحصيل صورة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصلة) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أي وجود الصورة في الخارج فان الوجود المعتبر في الحقيقي المقابل للاسمي هو الوجود العيني (فهو) أي التعريف (بحسب الحقيقة والا) أي وان لم يعلم بوجودها في الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الاسم) قال في الحاشية وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء انما هو بأنفسها في الذهن و بأعيانها لا بأشباحها وأمثالها وما في الآداب الباقية من انه مبني على اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب و بالجملة المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه في صدر الرسالة وان كنت في ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقريرالسؤال ان الصورة ما يحصل من الشيء في الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة في الخارج اذ الصورة لا وجود لها فيه فاجاب المصنف بان وجود الصورة في الخارج كما هو المراد مبني على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها في الذهن فما وجد في الذهن يكون متحدا مع ما وجد في الخارج بحسب الماهية فبهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة في الخارج وأجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذي الصورة أو على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالموجود فيه انما هو ذو الصورة لا هي وأشار المصنف الى رده بقوله وما في الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسئلة الاتحاد و بين مسئلة حصول الاشياء بأنفسها وذلك عجيب لان المعلوم في مسئلة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فانها من حيث هي

معلوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفى مسئلة حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاين هذا من ذلك فالقول باتحاد المسألتين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة فى الخارج على حصول الاشياء بأنفسها الا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان الصورة كما تطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشئ من حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل هو نفس الشئ مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية فى مسئلة اتحاد العلم أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمتان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على آخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما فالتعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام ان التعريف على قسمين الاول حقيقى وهو مافيه تحصيل صورة غير حاصلة والثانى لفظى وهو مالا يكون فيه تحصيل صورة بل يكون فيه التفات الى الصورة الحاصلة فى الذهن ثانيا كما فى تعريف الغضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا أورد فى تعريف الغضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقى على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تحصيل صورة غير حاصلة علم وجودها فى الخارج كالحيوان الناطق فى تعريف الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تحصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها فى الخارج سواء وجدت فيه أولم توجد كتعريف العنقاء بالطائر المخصوص الذى عدم وجوده بدعاء نبى من الانبياء وهو أيضا أعم من ان يكون بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما يكون حدا او رسما تاما وناقصا فترتقى أقسام التعريف الى التسعة أربعة للتعريف الحقيقى بحسب الحقيقة وهى حد ورسم وكل منهما تام وناقص وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهى حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم التاسع اللفظى والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وأراد بما علم وجوده أعم من الوجود الخارجى ومن الوجود النفس الامرى فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة (ولابد ان يكون المعرف) بالكسر (أجلى) من المعرف بالفتح لانه لو تساويا لم تحصل افادة أحدهما بالآخر كما يشهد به الوجدان (فلا يصح) أى التعريف (بالمساوى معرفته) أى يكون معرفة أحدهما مساويا بالمعرفة الآخر ولا يكون أجلى وأظهر من الآخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا فى الجهالة بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايفين بالآخر نحو تعريف الاب بمن له الابن وتعريف الابن بمن له الاب فانهما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح التعريف (بالاخفى) أي بما هو خفي غير ظاهر مثل ظهور المعرف كما يقال النار اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الاخفى مناف للكشف فلا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف • فان قلت قد سبق ان المعرف لا بد ان يكون أجلى من المعرف وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم المنافات بين القولين • قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة في الصدق بحيث كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف ومامر من كونه أجلى المراد أجلى في المعرفة بان تكون معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرف لا في الصدق فاندفع المنافاة (فيجب الاطراد والانعكاس) يعني اذا شرط التساوي بين المعرف والمعرف فيجب كون التعريف مطردا ومنعكسا أي مانعا وجامعا فمعنى الاطراد متى صدق المعرف صدق المعرف بالفتح فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتفى المعرف انتفى المعرف بالفتح ويلازمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من المعرف (ولا الاخص) منه لشرط التساوي فيه وفقده فيهما والمقصود من التعريف التميز والكشف والاعم لا يفيد التميز لان تصوره لا يستلزم تصور الخاص والاخص أقل وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشيء وكشفه ولا حاجة الى اخراج التعريف بالمباين لخروجه عن تعريف المعرف فان المعتبر فيه الحمل على المعرف كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قربهما الى الشيء بالنسبة الى المباين لما لم يصلحا للتعريف فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا ما يعرف الشيء بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كزيد والفعل كضرب وقد يكون مباينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع بالاسد فكيف يصح تعريف المعرف بما يحمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به كما عرفت تحرير الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمباين والاخص اذ ليس المراد منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشيء بخاصة مختصة له باعتبار المقايسة وهي المشابهة المختصة بالمثال فصار تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساوله في

الصدق لاأخص ولامباين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمباين فقط والاولى مابينت لما عرفت ولعله ترك الاخص لظهوره • فان قلت الوصف الذى بالمشابهة بين المثال والممثل مشترك بينهما الا اختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بها تعريفا بالخاصة • قلت مشابهته لذلك غير مشابهته ذلك بهذا فيكون التعريف بها تعريفا بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المقامات السنية والمراتب العلية جدى أحمد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا بركاته وفيوضه بانه لايخفى عليك ان المشابهة هى المشاركة فى وصف فحينئذ لايخلو اما ان يكون المثال مساو بالممثل أو أعم أو أخص أو مباينا فعلى الثلاثة الاخيرة فالوصف اما مساو للمثال أو أعم أو أخص وايا ما كان يحتمل ان يكون مساو بالممثل أو أعم منه أو أخص ولاشك انه على الاخيرين لاينتج المطلوب وادعاء المساواة فى حيز الخفاء كما لايخفى على المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مسامحة فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان فى التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فحينئذ صار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقال التعريف اللفظى لايجوز بالاخص أيضا فافهم (والحق جوازه) أى جواز التعريف (بالاعم) لان الاعم أيضا مميز الشئ عن بعض ماعداه ولم يتعرض للاخص مع ان الامتياز أيضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الا من حيث اتحاده بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس ولايخفى عليك ان التصور يحصل منهما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوى • فان قلت هذا ينافى لما مر من شرط المساواة فى التعريف اذ الاعم ليس مساويا فى الصدق للاخص فانتفى شرط التعريف واذا فات الشرط فات المشروط فكيف يصح التعريف بالاعم • قلت ان المتأخرين شرطوا المساواة فى التعريف ولم يجوزوه بالاعم واختار المصنف أولا مذهب المتأخرين ورجع عنه فى التجويز الى مذهب القدماء نظرا الى انه يكفى للتعريف امتياز المعرف عن بعض أغياره والاعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة انما شرطت للمعرف التام الذى هو مميز المعرف عن جميع ماعداه والمتأخرون لما نظروا الى ان الاعم لايفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وأنت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد فافهم (وهو) أى التعريف (حد) ان كان (المميز) المذكور فى التعريف

(ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أي وان لم يكن المميز المذكور ذاتياله بل من العوارض (فهو) أي فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أي فالمعرف تام سواء كان حدا أو رسما (ان اشتمل) أي المعرف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق و بالحيوان الضاحك فالاول حد تام والثاني رسم تام (والا) أي وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أي فالمعرف ناقص سواء كان حدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشي أو بالجسم الضاحك أو بماش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) أي الحد (الموصل الى الكنه) أي يحصل به كنه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فمناط الحدية الاشتمال على الذاتي المميز والرسمية الاشتمال على العرض كذلك ومناط التامية الاشتمال على الجنس القريب فما كان منهما مشتملا على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو الضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتمل على الذاتي يسمى بالحد الناقص وما سواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل في الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب في التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والاعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتمييز بعد الابهام ألذ وأطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم في الحد التام زعما منه ان الجنس يحصل بالجزء الصوري والفصل جزء صوري فلو أخر لم يبق حدا تاما ليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل في الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقائه (ويجب) في الحد التام (تقييد أحدهما) أي الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود ضرورة ان الانتقال انما يحصل

بهما (وهو) أى الحد التام (لايقبل الزيادة والنقصان) بان قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لايشذ شئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان • فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام و كذا تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلى والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول • قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيأ خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيهما كلها أو بعضها (والبسيط لايحد) هذا بيان ان ما يذكر فى تعريف البسيط ليس حداله لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء فالبسيط لايحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر و يحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس عالى بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لايحد به أيضا كما لايحد كالواجب فانه لايحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذ لايتركب منه شئ (والمركب يحد) لتحقق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامى فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لايحد به) أى قد يكون المركب بحيث لايدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية سواء واما الرسم فكل ما يكون له خاصة لازمة بينة و يكون كسبيا يكون مرسوما والا فلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يبقى ريب فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لايقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حقه الا خالق القوى والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لاتعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفانهما بحيث لايبقى ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشتبه بالعرض العام) لان كليهما عدم شامل له (والفصل مشتبه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص مميز للشئ (والفرق)

يكون أحدهما ذاتيا والآخر خارجا بحيث يتميز الذاتي عن غيره (من الغوامض) محتاج الى الدقة والغموض التام ونحن لا نعرف الاشياء الا بالخواص واللوازم ولا نعرفها بالفصول لانا لا نعلم قطعا ان ما حصل لنا من الامور والتي نشاهد بها تلك الاشياء كنه لها فالمتعذر هو الاطلاع على الكنه ولا يجوز حصول الاشياء في نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرهما أسهل لان اللفظ اذا وضع في اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب فما وجد فيه ذلك كان ذاتيا له وما ليس كذلك كان خارجا عنه فتحديد تلك المفهومات من حيث انها مفهومات ووضع اللفظ بازائها في اللغة أو الاصطلاح في غاية السهولة (ثم ههنا) أي في مقام التعريف (مباحث) أي تفتيشات الاول (منها ان الجنس وان كان مبهما) أي معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى أشياء كثيرة (لكن الذهن يخلق له) أي للجنس (من حيث التعقل) أي من حيث التعقل وحصوله في العقل (وجودا منفردا) مفعول يخلق (ويضيف) أي ينسب (الذهن اليه) أي الى الجنس (زيادة) كالفصل (لا على انه) أي الزيادة وتذكير الضمير على تقدير المضاف (معنى خارج) عن الجنس (لاحق به) أي بالجنس (بل قيده) أي الذهن الجنس بهذا المعنى (لاجل تحصيله) أي تحصيل الجنس وتعيينه (بان يجعله) معينا بهذا المعنى ومحصلا به (متضمنا) ذلك المعنى (فيه) أي في الجنس داخلا فيه بحيث لا يكون الجنس باضافة هذا المعنى شيأ آخر بل يبقى جنسا (فاذا صار) الجنس (محصلا) بهذا المعنى موجودا (لم يكن الجنس شيأ آخر فان التحصيل ليس بغيره) أي ليس التحصيل مغايرا للجنس (بل يحققه) ويجعل الجنس محققا معينا (فاذا نظرت الى الحد) أي الى المعرف المركب من الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا (وجدته) أي وجدت ذلك المعرف (مؤلفا) أي مركبا (من معاني عدة) أي متعددة كالحيوان والناطق (كل منها) أي من تلك المعاني (كالدر المنثور) أي غير المنظوم في سلك واحد بحيث يكون كل من هذه المعاني غير الآخر (بنحو من الاعتبار) أي باعتبار ان الجنس غير محصل في الذهن (فهنالك) أي في الحد المؤلف من المعاني (كثرة بالفعل) فيكون كل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار (لا يحمل أحدهما) أي أحد الجزئين في الحد (على الجزء الآخر) فيه بحيث لا يكون الحيوان محمولا على الناطق ولا بالعكس (ولا يحمل على المجموع) المركب منهما بعدم اتحاده بهذا الاعتبار معه (وليس معنى الحد

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذا لوحظ الى ابهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فقيد أحدهما بالآخر متضمنا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (و وصف توصيفا) بحيث يحصل أحدهما موصوفا والآخر صفة (لاجل التحصيل والتقويم) أى لان يحصل هذا الشئ و يصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيأ مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوحدانية التى للمحدود كاسبا لها) أى لهذه الصورة الوحدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديد الانسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما ان العقد الحملى) أى ما يفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الحمل (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوحدانية فى العقد الحملى كما لا تحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوحدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الا ان هناك) أى فى العقد الحملى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما قيدا للآخر بل محمول عليه (ففيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وههنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيد له (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق التحديد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول العارضة و بالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تحصيله وتحققه حقيقة بدونهما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله و رفع ابهامه بهما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا بهما ولكن التصور لما تعلق بكل شئ تعلق بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصل لانه لا تحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لا على ان الزيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيأ فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كما فى الصورة والبياض بل بحيث

بقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمنا لهذا المعنى وهذا المعنى مندمج فيه فبلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن شيأ آخر اذ بهذا التحصيل صار معينا لا مغيرا اذ في مرتبة الاقتران يكون الفصل عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمحدود ان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار ضرورة ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحمل أحدهما على الآخر ولا على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وههنا كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون الحد بهذا الاعتبار عين المحدود الحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ ان الجنس مبهم لا تحصل له بذاته مالم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومتحدا معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصار حينئذ شيأ موصلا الى الصورة الوحدانية للمحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصل في الذهن سوى وجود الناطق وتحصله عنه فحينئذ صارا متحدين فيكون مؤديا الى الصورة الوحدانية المعبر عنها بالانسان فحاله كحال العقد الحملي في زيد قائم في ان هذه القضية كما تكون مرآة للمحكي عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئي واحد بالوحدة الحقيقية كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذي هو متوحد بالوحدة الحقيقية وليس الفرق بين العقد الحملي والتقيدي الا بان العلم في الاول تصديقي وفي الآخر تصوري وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فلا فرق بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا هو المحدود) وههنا اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة بالموصوف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون حاصلا قبله لا به فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل التحصيل والتقويم أي لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار محصلا لان توصيفه به يقتضي العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظي وقع وصفا بل هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كما يخصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فاذا انضم اليه الناطق صار مخصصا الا انه صفة وموصوف حقيقة ليلزم المحذور بل الجنس متضمن للفصل والفصل متحد معه ومندمج فيه • فان قلت ان الفصل خارج عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمنا فيه لان التضمن لا يكون الا في الجزء • قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل في مرتبة الاقتران فالفصل كانه مندمج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتحصله به واما على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء يحصل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركا للجزء في الوصف المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التحصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخلو عن التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه (فاندفع شك الرازي) هذا تفريع على التحقيق المذكور واشارة الى ان بهذا التحقيق اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو) أي جميع الاجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أي تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو بالعوارض) أي يكون تعريف الماهية بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة فلا علم له (والعوارض) أي الامور الخارجة العارضة لها (لا تعطيه) أي لا تعطي الكنه ولا تفيده فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي ذهب الى بديهة التصورات كلها بوجهين الاول ما مر في أوائل التصورات من ان المطلوب ان كان مشعورا به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به يلزم طلب المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلا نعيده والثاني بهذا الشك حاصله ان التصور لو كان كسبيا يحصل من المعرف فالمعرف اما عين المعرف وتعريفه بنفسه أو بجميع أجزائه وجميع الاجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دوريا ويلزم تحصيل الحاصل لان المعرف يكون حاصلا قبل المعرف بالفتح ولما كان نفس المعرف بالفتح وهو حاصل بعد المعرف بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصلا بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول لذات واحدة لا يتعدد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما غير المعرف فحينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجة عن المعرف بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرف أصلا فان العارض لا يفيد كنه المعروض وان أردت تحصيل وجه المعرف فهو ليس بعلم له حقيقة و ينسب هذا التعريف اليه أيضا و يجرى الترديد فيه بانه اما ان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضاله فبطل بما مر وكذا الحال اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضا لانها عبارة عن تمام اجزاء المعرف (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب فى التصورات (ومن ههنا) أى من هذا الشك (ذهب الامام) الرازى (الى بديهة التصورات كلها) وقال ليس شئ من التصورات بمكتسب وحاصل الدفع اختيار الشق الثانى وهو التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه و بين المجموع تغاير أصلا بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضا ليلزم المحذور واذ فى الاجزاء تلاحظ الكثرة وفى الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء فى مرتبة التفصيل والمعرف هو الهيئة التى هى عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور والواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فاندفع شك الرازى • قال فى الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه و بين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد الفرق بالذات فالتصدى تصديع والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت فى أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع الكلام وما وقع فى نفسى وان لم يطمئن به قلبى والصواب عند ربى ان الرازى بين فى تعريف الماهية ثلاث احتمالات نفسها او باجزائها او بالعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه والثانى الى العلم بالكنه بقى العلمان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مرآة لملاحظتها كما يكون فى علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مرآة للملاحظة كما فى العلم بوجه الشئ فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه و بين العلم بوجه الشئ فى انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه حقيقة بل علم للوجه اذلو كان فرق لبينه وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما تصدى السيد الزاهد أيضا فى حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات فالتصدى غير مفيد وتصديع محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا باعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة • لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة لملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون مرآة بل من حيث انه وجه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لانا نقول لا معنى أنه وجه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه فهذا هو معنى المرآتية وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلعت بعد هذا التحرير على حاشية مكتوبة على بعض الشروح نقلا عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآتية فيفيد الشيء أيضا واما العلم بوجهه فكلا لفقدان مناط الافادة فيه أعني حديث المرآتية وهذا هو الفرق بينهما كما لا تخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء اذ العوارض كلها سواء كانت المرآتية فيها ملحوظة أم لا لا تفيد شيأ أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الهباء المنثور * المبحث الثاني التعريف اللفظي وهو * التعريف الذي يقصد به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالاسد (من المطالب التصورية) لا من المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا • فان قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية • قلت فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة فهذه من التصور على سبيل التسامح الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي (جواب ما) أي يقع في جوابه بانه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجاب بالاسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا دليل لكونه من المطالب التصورية حاصله ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا اذا سئل بما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطلب التصور كما علمت فكل ما يقع في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لا يتم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ماعداه بانه مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بالماهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضي تقديم مطلب ما الاسمية وأما اذا كان اللفظي أيضا من مطلب ما فالتعليل تام فانه حينئذ لا يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدما على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم التعليل و يرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية و به يفهم معنى اللفظ لا بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما يتم التعليل أيضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو بناء على عدم الفرق بينهما ومنشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحقيقي مقابلا للفظي وقد أطلقوه مقابلا للاسمي فزعم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيدا الا ان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل تمييز صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فأين اللفظي من الاسمي والجواب عنه باثبات التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كان معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (ألا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أي الغضنفر (بالاسد) فحينئذ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أي في هذا التفسير (حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا هذا تأييد لكونه تصورا حاصله ان التعريف اللفظي يكون تفسيرا لمعنى اللفظ و يقع جوابا للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا فسر بلفظ مرادف يفهم معناه و حصل للمخاطب تصور المعنى يكون من المطالب التصورية وليس فيه حكم على شيء ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة) هذا جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك يكون فيه تبيين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقيل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم بانه موضوع فصار تصديقا تحرير الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث اللغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فمن قال انه) أي

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أي بين التعريف اللفظي (و بين البحث اللفظي اللغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباعتبار التصور يكون من العلوم العقلية و باعتبار التصديق يكون من البحث اللغوي لا من العلم التصديقي فمن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه افادة المعنى وافادة دفع تردد المخاطب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصد اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريفا لفظيا ٭ فان قلت مقصود هذا القائل ان مآل التعريف اللفظي و مرجعه التصديق لانه ينكر كونه من التصور ومن مطلب ما ٭ قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس بمقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعا له ولا يرجع جميع أقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحيثية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمني فافهم ﴿ المبحث الثالث مثل المثل ﴾ بفتح الميم والثاء المثلثة بمعنى الحال (المعرف) بالكسر (كمثل) أي كحال (نقاش ينقش شبحا) أي صورة في اللوح (فالتعريف الحقيقي تصوير بحت) ليس فيه شيء آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أي في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذي الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة المعرف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أي لحصوله في الذهن عند القدماء وللالتفات اليه عند المتأخرين فـفي النقش ليس الا التصور والبحت كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا التصور البحت وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا أراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحي فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف به المعرف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير والالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لاتصويرا فاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لايقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل أردنا أن يتوجه الذهن الى الانسان الذى يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصويره على وجه أتم وأكمل (فلا يتوجه عليه) أى على المعرف (شئ من المنوع) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا تفريع على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن فى التعريف حكم ولا يكون الا التصوير البحت فلا يجوزان يمنع أو ينقض أو يعارض بشئ اذ لابد لها من الحكم فكما ان النقاش اذا أخذ أن يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحاد فى صورة التحديد لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال ان الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة أن يقال للكاتب لانسلم كتابتك (نعم هناك أحكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه حدا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تحرير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صراحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتى بالتعريف فقد يقصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تمييز المعرف عن غيره تمييزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرها فكأنه يدعى ان هذا التعريف حد تام جامع مانع فى التعريف توجد احكام ضمنية مثل (دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضحية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومة من التعريف لامنع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذ المنع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حدا للانسان وكذا يتوجه النقض ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لايتوجه الا على الحد الحقيقى فان التعاند انما يتحقق فيه اذ لا يكون لشئ واحد حقيقتان لانه من الممتنعات (لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لايجوز) هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومة فى التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازه فاجاب بقوله (فكانه) أى اجماع العلماء (شريعة نسخت) أى بطلت (قبل العمل بها) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومة فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كايجاب خمسين صلاة على الامة فى ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورة موسى صلى الله عليه وسلم شفقة على الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان ايجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر لمصلحة وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضا فكذلك العلماء وان أجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقا بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا فيها أحكاما ضمنية جوزوا المنع عليها من جهة هذه الاحكام فالتجويز وعدم التجويز من جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ انه اذا كان حال ظاهر التعريف كحال نقش النقاش فكما انه ليس المقصود فيه الا الانتقال الى ذي الشبح المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي الا الانتقال الى المعرف وتحصيله في الذهن والتفاته اليه لا الشيء آخر من الدعاوى يجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى كثيرة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون صلاة باعتبار ما أعطى الله في الاقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت اذ أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امتثال الضعفاء بالاداء والمحافظة عليها نظرا الى حال أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة وبقيت الخمس فكذا العلماء لما تفكروا في التعريف ووجدوا فيه الدعاوى حكموا بجواز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر الى ظاهر حاله على عدم التجويز لان ظاهره ليس الا التصوير البحت وليس مشتملا على الدعوى أصلا ليتحمل المنع واما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات أو العرضيات فلا يسع فيه للشخص الآخر ان يمنع صدقها على الشيء ما لم يدع انه صادق عليه أو انه جنس أو فصل له واما اذا كان المقصود بايراد الذاتيات التصوير البحت بان ينتقل بحصولها في الذهن الى حصول المعرف أو التفاته اليه فلا مساغ للمنع فافهم قال في الحاشية قال المحقق الدواني في الحواشي الجديدة للتجريد ان جميع الاحكام الواردة على التعاريف محتاجة الى الاثبات فيكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية لما لم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلة له بحيز ومية البطلان كانت أومطرودة الصحة فالنقض الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الاغصب من غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع ان يتعين المنع في هذا المقام وان لم يقل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه ان المنع غير مختص بهذا المقام لانه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لان المنع لو جرى

فيما يجرى النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض والجواب عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكرة على منصب ورجع عنه واختار منصبا آخر فى مذاكرة واحدة مثل انتقال المستدل الى المانع وبالعكس فى أثناء المذاكرة الواحدة وأما اذا كان الحكم فابلا للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذا ليس بغصب ولو كان غصبا فليس بباطل فافهم (نعم ينتقض بابطال الطرد) وهو التلازم فى الثبوت أى كلما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لاطرد فى هذا الحد فانه يصدق على مالا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بابطال (العكس) وهو التلازم فى الانتفاء أى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس فانتقاضه بابطاله بان يقال لاعكس فيه فانه لا يصدق على مايصدق عليه المحدود فالطرد هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعا انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن جامعا انتقض حكم الكلية الثانية (مثلا) وفى هذا اللفظ اشارة الى ان النقض ليس بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجرى فى غيره أيضا اى انه يمكن بيان اختلال التعريف فيما سواهما بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساوله فى المعرفة والجهالة فيتجه النقض على دعوى الاوضحية فلم يكن مختصا بهما والحق ان النقض بمعنى التخلف فى التعريفات لايظهر الا فى الطرد والعكس واختصاصه بهما بهذه الجهة واذا أريد بمعنى الابطال لايختص بواحد منهما ويجرى فى الكل فافهم (والمعارضة) وهى اقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تتصور فى الحدود الحقيقية التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلا الانسان (لا تكون الا واحدا) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حد الانسان يبقى الحيوان الناطق حدا فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها بحسب مرتبته (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لاتجرى فيها اذ يجوز ان يكون لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذكر بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسما آخر لايضر الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسما اذ يجوز ان يكون الاول والثانى رسمين لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع اللفظ المفرد لايدل على التفصيل أصلا) وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل فى بعض اللغات لان المفرد لايخلو من ان يكون مدلوله بسيطا أو مركبا فعلى الاول عدم دلالته على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه أجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالحاظ الوحداني اذ الوضع الواحد في المفرد موحد للاجزاء فلا يدل حينئذ أيضا على التفصيل فعلم ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا • فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية نابودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية • قلت لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية نابودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال اذ لما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسره بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالا وفي الفارسية لا يعبر الا بالتفصيل بدوستى بسيار وفي العربية أيضا يعبر بالمحبة المفرطة (والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجاز تحقق قضية آحادية) لان المفرد لما دل على التفصيل جاز الانتقال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فتحققت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الآحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية وبرد عليه انه ان أريد بجواز التحقق التجويز العقلي أى يجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممتنع لان صيغة أفعل ونفعل اذا لم يتكلف بدلالة الهمزة على المتكلم الواحد والنون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان أريد التجويز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الآحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوصيفي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر ولك أن تقول مراد المصنف ان الاستقراء التام يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو جوزنا دلالته على التفصيل لجوزنا تحقق قضية آحادية أيضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المفصلة على السواء عند الاستقراء فتجويز بعض أنواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجح واذا جوزنا البعض يصح تجويز الكلي فيه وتجويز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد يوجب تحقق القضية الآحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) أى من أجل ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) أى وقع المركب في تعريفه (تعريفا

لفظيا) لعدم الحقيق والا يلزم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لانقلاب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون لضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له • لا يقال يجوز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا الان الحقيقي يكون مرآة للتحصيل • لانا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار سيان فيكفي الاجمال و يكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب • قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا تنظير في عدم فهم التفصيل منهما الا ان السلب بينهما على السواء اذ سلب التفصيل وغيره في المعاني عقلي وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل للترقي معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانهما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولية ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته (والا) اي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب و يجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى هذا خلف قوله و يجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقا بان علم المعنى في المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور و يرد عليه انه لو كفى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى و بين اكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدى المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات

عنـد اختلاف الهيئـة فلذا حصل الاختلاف فافهـم (وانمـا منه) أى من اللفظ المفرد (الاحضار) أى لايترتب على وضع المفرد للمعـنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه لأنه يحصـل منه المعنى ابتـداء و يدل عليه اللفظ و يفيـد المعنى واذا لم يفـد المفرد معـنى (فـلا يصح التعريف به) أى بالمفـرد (الالفظيا) أى لايصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنـه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لاتعريفا لفظيا لوجود الاحضار ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضـع المركب للافادة أى لتحصـيل صورة المعـنى الغير الحـاصل فى الذهن ابتـداء و وضع المفرد للاعادة أى لا يحصـل معناه فى الذهن ابتـداء من لفظـه بل مرة ثانيـة بالتوجه اليه واليـه أشار المصنف بقوله وانمـا منـه الاحضار فقط أى لا يفيـد المعـنى من لفظه والالزم الدور لان دلالة اللفظ على المعـنى لاتـكون الا اذا عـلم ان هـذا اللفظ موضوع لذلك المعـنى فيـكون علم الوضع سـابقا على عـلم المعنى من اللفظ وهـذا العلم لا يكون الا اذا عـلم المعـنى أولا ليوضع اللفظ بازائه و يدل عليـه فـكان عـلم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليـه كما عرفت فـكان علم المعـنى سابقا على سـابقه فصار سابقا على نفسـه أيضا فيلزم الدو ر وهو تقدم الشئ عـلى نفسـه • لايقـال السابق على الوضع عـلم المعنى نفسه والمسبوق عنه من اللفظ فاختلف الجهتان فـلا يكون المسـبوق سـابقا من جهة واحـدة ولا متقدما على نفسه بهذه الجهة فلا يلزم الدو ر • لانا نقول كلا منافى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصـلا فى الذهن أصلا فحصـل من اللفظ فيـه فنفس حصوله يكون بعـد الوضع وتوقف عـلم الوضع على عـلم المعـنى يقتضى نفس حصوله قبـله فيتوقف نفس حصوله على نفسـه وهـذا هو الدو ر ونقض بالمركبات بان هـذا الدليـل يجرى فى المركبات أيضا اذ عـلم الوضع فيهـا أيضا من شرط الدلالة وعـلم المعنى سـابق عليـه فيـلزم الدو ر كما فى المفرد فهـذا يقتضى عـدم دلالة المركب على المعـنى وعـدم افادته له ويجـاب بان عـلم المعـنى فيه على الوجـه الـكلى يكـفى لحصول العـلم بالوضع والعـلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى الموقوف عليـه الذى هو موقوف على الوضع على الـكل وهو ليس بموقوف عليـه بل الامر بالعـكس فالموقوف والموقوف عليـه متغايران فـلا يلزم الدو ر كما اذا قلنا غـلام زيد مثـلا تصورنا اطرافـه والنسبة بينهما وعلمنا ان الاضـافة للاختصاص وانتقلنا عنـد التلفظ الى خصوصـية الغلامية لزيد وهـذا المعنى خاص حصـل فى الذهن ابتداء ولم يحصـل له من قبـل فالمركب الاضافى أفاد المعـنى الجديد وهو موقوف على العـلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هـذا الخاص بل على علمه الكلى وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص ولا تحتاج فى معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئى والموقوف عليه كلى فلا يلزم الدور • فان قلت لادورفى بعض المفردات أيضا كهـذا فان وضعه عام بلحاظ المفهوم الكلى وهو كل محسوس موجود فى الخارج والموضوع له هو الجزئيات كزيد وعمرو و بكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئى بل على الكلى فكيف يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق • قلت ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذى لا يشابه المركب فى الوضع النوعى وأما المفرد الذى يشابه المركب فى الوضع النوعى كاسماء الاشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سيان لا كلام لنا فيه فظهر ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا وأما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان بمرادف له والا فناقص هذا مبنى على ما قاله الشيخ من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تيسر لنا من شرح القسم الاول من الكتاب بفضل الملك الوهاب وأرجو من فضله ومنه أن يوفقنى و ييسر لى شرح القسم الثانى الى آخر الكتاب انه الميسر للصعاب والفاتح لمغلقات الابواب وعليه التوكل فى كل باب و به الاعتصام فى البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وأصحابه الى يوم الحساب *

﴿ تم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ﴾

﴿ و يليه النصف الثانى المحتوى على قسم التصديقات ﴾

كتاب
مراة الشروح

للعلامة مولانا مولوى محمد مبين على كتاب سلم العلوم
للشيخ محب الله البهارى

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٨

على نفقة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجى وأخيه

﴿ الجزء الثانى يشتمل على قسم التصديقات ﴾



(طبع بالمطبعة العامرة الشرفية بمصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وأصحابه أجمعين * لما فرغ المصنف من بيان القسم الاول من قسمي العلم وهو التصور وما يتعلق به وما يتركب منه مع لواحقه أراد أن يشرع في بيان القسم الثاني وهو التصديق ويفصل مباحثه فقال (التصديقات) جمع تصديق وهو في اللغة يطلق على ثلاثة معان الاول مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان بصدق القضية أي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية براست داشتن وصادق دانستن والثاني مأخوذ في اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية أي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وباور كردن وهذا المعنى هو التصديق المنطقي والمبحوث عنه فيه والثالث مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل المتكلم وهو الاذعان بالاخبار والانتساب وذلك يرجع الى الاذعان بان المتكلم مخبر عن الكلام المطابق للواقع وان الانتساب والحكم وقع منه على ما هو عليه ويعبر عن هذا المعنى بالفارسية براست كردانستن وحق كردانستن والفرق بين الاولين والثالث ظاهر وأما الفرق بين الاول والثاني فبأن الاول متعلق بوصف القضية وهو صدقها بان يحصل الاذعان بالقضية التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صادقها والثاني متعلق بنفس القضية بان يحصل الاذعان لقيام زيد مثلا وهو حاصل قبل حصول المعنى • فان قلت انهم قالوا ان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وان التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللغوي هو التصديق الثاني مع انك قد عرفت ان التصديق المنطقي والمبحوث عنه فيه هو التصديق بالمعنى الثاني لا الاول فيلزم المنافاة • قلت أراد بالاول ما هو أول بحسب المرتبة في الحصول ولا شك ان المعنى الثاني حاصل قبل حصول المعنى الاول فكان هو التصديق الاول والاول تصديق ثان فصح ان التصديق المنطقي هو التصديق الاول فهو منطقي ولغوي والثاني في الذكر ما هو الاول بحسب المرتبة والاول

هو الثاني بحسبها فهو تصديق لغوي فقط فصح ان التصديق اللغوي هو التصديق الثاني والثالث لا يبحث عنه في المنطق ومذهب الامام ان التصديق يطلق على القضية اطلاق اسم العلم على المعلوم وعند الحكماء هذا الاطلاق اطلاق اسم العلم بالجزء على الكل اذ الاذعان علم يتعلق بالنسبة وهي جزء القضية هذا اذا كان التصديق على معناه وأما اذا جعل بمعنى المصدق به فهو صادق على القضية وعلى جزئها وليس من قبيل نقل اسم العلم الى المعلوم وهو القضية فافهم (الحكم) الظاهر المراد منه التصديق والاذعان وفي بعض الشروح وهو المنعقد من الموضوع والمحمول والنسبة وقد يطلق على الوقوع واللاوقوع وعلى المحكوم به فعلى تقدير ارادة الوقوع واللاوقوع تكون اضافة الانكشاف الى الاتحاد من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وعلى تقدير ارادة الاول وان كان الاضافة على حالها لكن يأباه قوله والنسبة انما تدخل في متعلق الحكم بالتبعية اذ هو يقتضي عدم تعلق الحكم بالنسبة وهو يقتضي تعلقه بالاتحاد الذي هو النسبة الخبرية الاان يتكلف ويقال ان الانكشاف حقيقة مضاف الى الامرين ومعناه انكشاف الامرين من حيث الاتحاد ويلائمه قوله دفعة وانما أضيف الى الاتحاد لتوقف الانكشاف دفعة على الاتحاد (منه) أي من الحكم وانما عدل عن حرف الترديد الموجب للحصر بين الاجمالي والتفصيلي مع انحصاره فيهما لعدم الجزم بالحصر (اجمالي) لوجود معنى الاجمال فيه (وهو) أي الاجمال عبارة عن (انكشاف الاتحاد بين الامرين) أي ظهوره عند العالم بحيث لا يبقى التباس (دفعة واحدة) أي مرة واحدة من غير ان يكون تصور الطرفين سابقا على تصور الاتحاد بل يحصل الطرفان والحكم في الذهن معا مرة واحدة كما قال في الحاشية كما اذا رأينا جدارا أبيض فاما اذا أبصرنا جدارا علمنا انه أبيض من غير ان نلاحظ الجدار منفردا والابيض منفردا ثم نلاحظ النسبة الحكمية ثم نحكم بالاتحاد • فان قلت ان في الاجمال ثلاثة أمور الموضوع والمحمول والنسبة فالاولى ان يقال انكشاف الاتحاد بين الامور • قلت وجود النسبة ليس كوجود الطرفين بل انما هي عبارة عن الارتباط بينهما فلا يوجد حقيقة الا الامران فلذا قال بين الامرين (ومنه) أي من الحكم (تفصيلي) لوجود معنى التفصيل (فيه وهو) أي التفصيلي (المنطقي) أي المبحوث عنه في المنطق (الذي يستدعي صورا متعددة) وهي صورة الموضوع والمحمول والنسبة (مفصلة) على حدة (منفردة) أحداها عن الاخرى بان يلاحظ الموضوع أولا ثم يلاحظ المحمول منفردا

عنه ثم تلاحظ النسبة الحكمية بعدهما ثم يحكم بالاتحاد فههنا انكشاف الاتحاد ليس دفعة أي مرة واحدة بل على سبيل التدريج بعد المرات الكثيرة كما يظهر لك اذا أخبرك شخص ان الجدار أبيض فيحصل في ذهنك أولا معنى الجدار ثم معنى الابيض ثم نسبته الى الجدار ثم الحكم بالاتحاد فهذا تصديق تفصيلي • فان قلت اذا كان الحكم عبارة عن الاذعان كما هو الظاهر والاذعان بسيط اذ هو كيفية ادراكية أو من لواحق الادراك وعلى كلا التقديرين ليس فيه أمران فكيف يتصور فيه معنى الاجمال والتفصيل والتقسيم اليهما • قلت كونه مجملا ومفصلا على هذا التقدير باعتبار اجمالية متعلقه وتفصيليته وهو القضية ولا شك في وجود معناهما فيها فهي مجملة ومفصلة بالذات والحكم المتعلق بها بالعرض • لا يقال ان متعلق الحكم انما هو القضية المجملة كما ستقف عن قريب فكيف يتصور تفصيليته باعتبار المتعلق • لانا نقول للمجمل معنيان الاول ان يحصل الطرفان والنسبة بينهما في الذهن دفعة ويلاحظ بلحاظ وحداني والثاني ان تترتب الاجزاء في الحصول وتلاحظ بلحاظات متعددة ثم تلاحظ بلحاظ واحد فالحكم المتعلق بالمعنى الثاني تفصيلي اذ له نسبة الى التفصيل ولا ينافي القول بتعلقه بالاجمال اذ الاجمال يعم المعنيين فصح التقسيم اليهما باعتبار المتعلق • فان قيل بين الاجمال والتفصيل منافاة فكيف يكون شئ واحد مجملا ومفصلا • قلنا وجودهما في وقت واحد في شئ واحد من جهة واحدة ممتنع وأما بحسب الاوقات والجهات فلا مشاحة فيه وههنا يوجد التفصيل أولا ثم يوجد الاجمال ثانيا واطلاق الاجمال في هذا الوقت لا ينافي اطلاق التفصيل بحسب ما قبله فلا منافاة (والنسبة) أي النسبة التامة الخبرية (انما تدخل في متعلق الحكم) أي التصديق (بالتبعية) أي بواسطة الغير لا بالذات فالتصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول وثانيا وبالعرض بالنسبة بينهما هذا بيان متعلق الحكم وفيه اختلاف فعند البعض هو نفس معنى القضية المركبة من الموضوع والمحمول الملحوظين بلحاظ استقلالي والنسبة الرابطة الملحوظة بلحاظ غير استقلالي وبعضهم قال بتعلقه بمعناه الاجمالي أولا أو الحاصل بعد التفصيل وعند البعض الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وهذا الاحتمال منسوب الى الشيخ أيضا والمشهور ان متعلق الحكم هو النسبة الرابطة ويحتمل ان يكون متعلقا بالنسبة بعد ملاحظتها باللحاظ الاستقلالي • قال في الحاشية اختلف في ان متعلق الحكم أي الايقاع اما الوقوع الذي هو جزء القضية أو القضية نفسها المشهور هو الاول والتحقيق هو الثاني وهو مختار

مير باقرداماد والفاضل المحمود الجونفوري انتهى فرد المصنف له هو المشهور واستدل عليه بقوله (لانها) أي النسبة (من المعاني) الحرفية الغير المستقلة (التي لا تلاحظ بالاستقلال) ولابد في متعلق التصديق منه فلا تكون النسبة متعلقة (وانما هي) أي النسبة (مرآة) أي واسطة (لملاحظة الطرفين) أي الموضوع والمحمول هذا بيان لعدم الاستقلال النسبة حاصله ان النسبة مرآة لملاحظة الطرفين فلا تلاحظ بدون الطرفين ولا تكون مستقلة ولا صالحة لتعلق التصديق بشرط الاستقلال في متعلقه اذ متعلقه يكون معلوما ومقصودا والمرآة غير مقصودة ورد الاحتمال الاخير بان النسبة اذا لوحظت بالاستقلال خرجت عن القضية اذ القضية هي الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي معنى رابطي غير مستقل والملحوظة بالاستقلال غيرها والوجدان السليم يحكم بان متعلق التصديق لا يكون خارجا عن معنى القضية فلا تكون النسبة المستقلة التي جعلت معنى اسميا خارجا عن القضية متعلقا للتصديق والاحتمال الاول مردود بالدليل الذي ذكر لعدم تعلقه بالنسبة بان القضية مركبة من الموضوع والمحمول المستقلين ومن النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ومتعلق التصديق لا يكون الا مستقلا والاحتمال الثالث لا يخلو عن تعسف اذ مناط التصديق على الربط فكيف يكون متعلقا بما يكون الرابط خارجا عنه ولذا قال القدماء متعلقه بالنسبة الرابطة فالقول بتعلقه بالموضوع والمحمول الذين ليسا مناطه اخراج ما هو مناطه عنهما كما ترى فبقي احتمال تعلقه بالقضية الحملية وهذا هو الظاهر مما قال المصنف (بل انما يتعلق الحكم حقيقة بمفاد الهيئة التركيبية) أي بما تفيده الهيئة التركيبية ويحصل بعدها (وهو) أي المفاد (الاتحاد مثلا) أي اتحاد المحمول بالموضوع بان يلاحظ بلحاظ وحداني وحمل الاتحاد على معنى النسبة وان كان لا يحتاج الى تكلف لكن يلزم من حمل كلامه عليه حمل كلام القائل على ما لا يرضى قائله ويمكن الحمل على الاحتمال الاول المذكور في المتعلق كما قيل ان اللام في الاتحاد عوض عن المضاف اليه أي الموضوع والمحمول بان تكون اضافة الاتحاد الى الموضوع والمحمول من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى الموضوع المتحد مع المحمول لكن يلزم عليه ما يلزم على المشهور من ان القضية مركبة من النسبة الغير المستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل • ولك أن تقول انا لا نسلم ان المركب من المستقل وغيره غير مستقل مطلقا بل الغير المستقل الذي يحتاج الى أمر خارج عن المركب فالمركب منه يكون غير مستقل وأما ما هو محتاج الى

اجزائه فالتركيب منه لا يستلزم عدم استقلاله وفي القضية كذلك فلا تكون غير مستقلة واحتمال ارادة النسبة الملحوظة باللحاظ الاستقلالي من الاتحاد بعيد اذ الاتحاد يقتضي الارتباط والاستقلال يأباه فالاولى ان يحمل على القضية الحملية كما هو الظاهر • فان قلت ان الحملية قضية والقضية مركبة من النسبة الغير المستقلة فتكون غير مستقلة كما في المفصلة • قلت الاستقلال وعدمه تابع اللحاظ والاجزاء في القضية الحملية ملحوظة على سبيل الايجاز فلا يتعلق اللحاظ بالنسبة الى الذات لتكون غير مستقلة بل اللحاظ الواحد يتعلق بجميع الاجزاء • لا يقال ان التصديق اذا تعلق بالمجمل فيلزم انتفاؤه عند التفصيل مع انا نعلم بالضرورة ان تصديقنا بان زيد قائم باق سواء لاحظناها بالاجمال أو التفصيل • لانا نقول عند التفصيل وان انتفى الاجمال عن المدركة لكنه باق في الخزانة فهو كاف لتعلق التصديق • الا ان يقال خزانة المعقولات عندهم العقل الفعال وليس فيه الاجمال والتفصيل بل القضايا حاصلة فيه وهو خزانة لها النفس هامن دون اعتبارهما اذ هما لا يتصور ان الا بالتعاقب وهو من خواص الماديات والزمانيات والعقول المجردة بريئة عن الزمان والمادة فلا يتصور فيها التعاقب الذي هو مناط الاجمال والتفصيل فاذا انتفى المناط انتفى المنوط فلا يتصوران فيها والحق في هذا المقام ما قاله أستاذ الاستاذ ورضي به الاستاذ قدس سرهما ان متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود من الحكاية والحكاية انما هي مرآة له ووسيلة اليه فهو الموجود في الخارج والذهن بلا اعتبار معتبر واختراع مخترع فالاذعان لا يتعلق الا بالمقصود لا بالوسيلة • فان قيل ان المحكي عنه خارج عن الحكاية والقضية فيلزم تعلق التصديق بالخارج • قلنا وان كان خارجا لكنه المقصود منها والذهن المستقيم يحكم بان تعلق التصديق بالمقصود أولى من تعلقه بالتوطئة المحضة والوسيلة الصرفة وليس المحكي عنه مركبا من النسبة كالحكاية ليلزم كونه غير مستقل اذ هو عبارة عن الوجود الخاص مع ملاحظة المحل في الاعراض المنضمة كالسواد والبياض ومع ملاحظة منشأ الانتزاع في المنتزعة وفي الذاتيات مع ملاحظة الذات ولا شك في وجود المراتب اذ هي متحققة بلا اعتبار معتبر والنسبة اعتبارية ويمكن حمل كلام المصنف عليه اذ مرتبة المحكي عنه هو الاتحاد ولا شك في كونه مفاد الهيئة التركيبية اذ هي مرآة له وهو مقصود منها فتدبر وتفكر (ثم القضية التي) يتعلق بها التصديق والاذعان (تتم بأمور ثلاثة) بحيث لا يحتاج الى أمر آخر سواها أولها الموضوع وثانيها المحمول و(ثالثها) أي ثالث الامور الثلاثة (نسبة اخبارية) أي لنسبة تامة خبرية (حاكية) عن

الواقع ولم يذكر المصنف الاول والثانى لظهورهما وعدم الاختلاف فيهما فالقضية سواء كان المحمول فيها الوجود أو العدم أو غيرهما لاتتم الا بثلاثة أمور الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية الحاكية عن الواقع بحسبها تحتمل الصدق والكذب هذا هو مذهب القدماء وليس عليه دليل الا ادعاء الضرورة بان المفهوم من زيد قائم هو النسبة الواحدة المعتبرة بالفارسية بهست و بنست وأما عند المتأخرين فهى مركبة من أربعة أجزاء رابعها النسبة التقييدية كما ستقف عليه • فان قلت ان زيد موجود غير محتاج لان العجم يقولون فى ترجمة زيد هست ولا يذكرون الرابطة فلو كان فيه الرابطة سوى الجزئين يقولون فى ترجمة زيد هست أست كما يقولون فى ترجمة زيد كاتب زيد نو يسنده است فعلم ان فى الهليات البسيطة التى فيها المحمول نفس الوجود والعدم جزئين يتم بهما فكيف يصح ان القضية مطلقا لاتتم الا بثلاثة أمور • قلت القضية مطلقا سواء كانت هلية بسيطة أو مركبة مشتملة على الرابطة فى مرتبة الحكاية والتفاوت بينهما انما هو فى مرتبة المحكى عنه بان البسيطة ليست مشتملة على الوجود والعدم الرابطين فى مرتبة المحكى عنه لانه الوجود فى نفسه وعدمه كذلك بخلاف المركبة فانها مشتملة عليهما فان زيد كاتب فى مرتبة المحكى عنه وهو زيد فى حالة الكتابة بخلاف زيد موجود اذ حالة الوجود ليست مغايرة لزيد الموجود فى الخارج وعدم ذكر العجم الرابطة فى ترجمته لكفاية المحمول • لايقال ان زيد موجود لو كان مشتملا على الرابطة لكان معناه ثبوت الوجود لزيد والثبوت والوجود مترادفان فيلزم موجودية الوجود بهذا الوجه • لانا نقول الرابط فى مرتبة الحكاية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا والقضية تتم بهذا الربط وهى النسبة التامة الخبرية وهذا الربط ليس وجود الموضوع والمحمول بل آلة لملاحظتهما ومرآة لهما غير مستقل يوجد بينهما فلا يلزم موجودية الوجود بهذا الوجود ولو كان الربط فى الهليات البسيطة فى مرتبة المحكى عنه يلزم ان يكون للوجود وجود وثبوت الوجود للوجود بنفسه لا كثبوت غيره له فان موجودية كل شئ بالوجود بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه فى مرتبة الحكاية مشتملة على الربط الغير المستقل المغاير للوجود المستقل المحمول بخلاف مرتبة المحكى عنه فانه ليس فيه ربط أصلا فيلزم ان يكون للوجود وجود فافهم (ومن ههنا) أى من ان القضية تتم بأمور ثلاثة (يستبين) أى يظهر (ان الظن) الذى هو قسم من التصديق عبارة عن اذعان الجانب الراجح وفيه احتمال الجانب الآخر المرجوح (اذعان بسيط) لا تركيب فيه من الراجح والمرجوح هذا اشارة الى

الاختلاف في تركيب الظن و بساطته وماهو الحق عند المصنف رحمه الله تعالى من البساطة

• قال في الحاشية ذهبت أوهام الاوساط الى ان الظن اذعان مركب من الطرف الراجح والمرجوح والحق ليس كذلك بل هو حكم بالطرف الراجح حكما بسيطا لكن لو لاحظ هناك العقل الطرف المرجوح يجوزه تجويزا ماوامّا ان تجويزه داخل في ذلك الحكم فكلا والتفصيل في شروح المختصر انتهى حاصله انه عند أوهام الاوساط تجويز الجانب المرجوح داخل في الحكم والظن مركب من الراجح والمرجوح وعبارة عن مجموعهما وهو مزعوم الامام أيضا والحق ان الظن ليس بمركب منهما بل هو حكم بالراجح فقط من غير دخول أمر آخر فيه بحيث يكون جزء معناه • نعم لو لاحظ العقل عند الظن الجانب المرجوح يجوز وقوعه تجويزا ضعيفا الان هذا التجويز داخل فيه وهذا التجويز يسمى بالوهم وفصله شارح مختصر الاصول عضد الملة والدين بان الظن اذعان بسيط وهو الراجح المتعلق بالنسبة الايجابية في القضية الموجبة والسلبية في السالبة لكنه بحيث لو لاحظ الظان الطرف المقابل لمتعلقه جوزه تجويزا ضعيفا وأيده أيضا بلزوم كون أجزاء القضية أربعة كما قال المصنف رحمه الله تعالى (والا) أي وان لم يكن الظن اذعانا بسيطا بل مركبا كما ذهبت اليه أوهام الاوساط (لصارت أجزاء القضية هناك) أي في صورة الظن (أربعة) اذ المظنون يكون قضية واحدة فاذا كان الظن مركبا من الراجح والمرجوح والنسبة الواحدة فيها يستحيل ان تكون راجحة ومرجوحة فلابد فيهما من النسبتين أحدهما راجحة والاخرى مرجوحة فصار اجزاء القضية أربعة • فان قلت يجوز ان تكون أحدى النسبتين داخلة في القضية والاخرى خارجة فلا تصير اجزاؤها أربعة • قلت يلزم تعلق الظن الذي هو قسم من الاذعان بخارج القضية وهو خلاف ما تقرر عندهم • لا يقال لا يجوز ان تكون النسبة الخارجة داخلة في القضية الاخرى • لانا نقول يلزم حينئذ كون المظنون قضيتين وهو خلاف ماعرفت وقد تقرر كون الظن اذعانا بسيطا بان الظن لا يحصل الا اذا تعلق بالوقوع واللاوقوع وفي القضية الموجبة المظنونة يكون الوقوع راجحا وسلبه مرجوحا وفي السالبة بالعكس فلو كان الظن مركبا منهما يلزم اجتماع النقيضين وهو الوقوع واللاوقوع في الموجبة والسالبة وهو محال وما يستلزمه باطل فتركيب الظن يكون باطلا فلا يكون الا بسيطا وهذا كله اذا كان الكلام في الظن المعتبر المبحوث عنه عندهم فانه يتعلق بالقضية الواحدة والمظنون حينئذ قضية واحدة ولا يمكن ان يحدث في الذهن عند الظن قضيتان مشتملتان على النسبتين يتعلق الطرف

الراجح من الظن باحداهما والمرجوح بالاخرى فلا تصير أجزاء القضية أربعة ولا يلزم اجتماع المتنافيين فى قضية واحدة والحكم بالبساطة لا يختص بالظن بل الشك والوهم وغيرهما بسائط فان كلها كيفيات والكيفيات غير مركبة (والمتأخرون) من المنطقيين القائلين بتربيع أجزاء القضية (زعموا ان الشك) الذى هو من أقسام التصور عبارة عن تساوى الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر كما فى الظن (يتعلق بالنسبة التقييدية) التى بها يصير أحد الطرفين قيدا للآخر من غير الحكم عليه (وهى) أى هذه النسبة التقييدية (مورد الحكم) أى يرد عليها الحكم وهو الوقوع واللاوقوع (ويسمونها) أى يسمى المتأخرون هذه النسبة التقييدية (النسبة بين بين) لكونها بين الوقوع واللاوقوع مترددة بينهما من غير ان يحكم بأحدهما بعد (واما الحكم بمعنى الوقوع) أى النسبة التامة الايجابية (واللاوقوع) وهو النسبة السلبية التامة (فلا يتعلق به) أى بهذا الحكم (الا التصديق) فالشك والتصديق متعلقان بالقضية وبتعلقهما الابدان يكونا متغايرين فلابد فى القضية من نسبتين يتعلق بأحدهما الشك وبالاخرى التصديق فتكون اجزاء القضية أربعة فالمتأخرون لما زعموا ان التصور والتصديق متغايران باعتبار المتعلق والنسبة التى يتعلق بها الشك لا يتعلق بها التصديق والا لم يبق التغاير بينهما بحسب المتعلق فلتعلق التصديق يكون نسبة أخرى وهو الوقوع واللاوقوع فقالوا ان القضية مركبة من أربعة أجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية والنسبة التامة الخبرية والمتقدمون قائلون بالتغاير بينهما بحسب الذات فقط لا بحسب المتعلق فتعلقهما عند المتقدمين واحد واختاره المصنف ورد على المتأخرين بقوله (أعجبنى قولهم) أى أوقعنى فى التعجب قول المتأخرين (ان التغاير بين التصور) الذى هو الشك (وبين التصديق باعتبار المتعلق أما فهموا) أى لم يسبق ذهنهم ولم يأت فى فهمهم (ان التردد) الذى هو الشك (لا يتقوم) أى لا يتحصل (ما لم يتعلق) أى التردد (بالوقوع) واللاوقوع الذى هو حكاية فان الشئ ما لم يصر حكاية لا يتقوم به التردد اذ التردد حقيقة عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية وعدمها لنفس الامر تجويزا مساويا من غير ترجيح فما لم يتعلق بالوقوع كيف يتحصل كما لا يخفى فتحصيله بدونه محال فهو متعلقه • فان قلت يجوز ان يتحصل بالنسبة التقييدية من حيث وقوعها أو لا وقوعها أو بمجموعهما • قلت حيثية الوقوع اذا كانت خارجة عنهما فهى غير صالحة لتعلق التردد كما علمت وان كانت داخلة فهى كافية ولا حاجة الى

مرآخرسواء (فالمدرك) أى المعلوم (فى الصورتين) أى صورة الشك والتصديق واحد) وهوالوقوع واللاوقوع (والتفاوت) فى الصورتين (فى الادراك) بان الادراك فى الصورة الثانية (اذعانى و) فى الصورة الاولى (ترددى) فليس التغاير بينهما بحسب المتعلق بل بحسب الذات فان من لوازم التصديق تعلقه بأمر خاص بحيث لا يتعلق بغيره والتصور يتعلق بكل شئ حتى نقيضه فصارت اللوازم مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بحسب الذات وفيه نظر بان اختلاف اللوازم مطلقا لا يدل على اختلاف ذوات الملزومات بالذات بل اذا كانت اللوازم لوازم الذات وصارت مختلفة يدل على اختلاف الذوات وهو بعد فى حيز الخفاء (فقول القدماء) بتثليث أجزاء القضية (هو الحق) لدلالة الوجدان السليم على وحدة النسبة وعدم الدليل على تعددها (وههنا) أى فى مقام القضية (شك) من جانب المتأخرين على المتقدمين (وهو) أى الشك (ان المعلومات الثلاثة التى هى مجموع أجزاء القضية متحققة فى صورة الشك مع انها) أى القضية (غير متحققة على ما هو المشهور) حاصل الشك ان القضية اذا تمت بالاجزاء الثلاثة كما قال المتقدمون يكون جميع أجزائها تلك الاجزاء الثلاثة وهى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية وانا نعلم بالضرورة ان كلما تحققت جميع أجزاء الشئ تحقق ذلك الشئ لا محالة اذ هو عبارة عنه وفى صورة الشك جميع أجزاء القضية متحققة مع عدم تحقق القضية على ما هو المشهور فعلم انها ليست جميع أجزائها بل لها جزء آخر سوى الثلاثة وهو مفقود فى صورة الشك فلذا لم تتحقق القضية وان لم يكن لها جزء سواها يلزم عدم تحقق الشئ عند تحقق جميع أجزائه وهو باطل بالكلية المتقررة عندهم (قيل فى حله) أى فى حل الشك قائله مرزاجان (ان القضية بالنسبة الى تلك المعلومات الثلاثة) التى هى جميع أجزائها (كل) ومجموع (بالعرض) أى بواسطة الغير و بالمجاز لا كل بالذات و بالحقيقة (فلا يلزم تحققه) أى تحقق الكل بالعرض وهو القضية بالعرض (عند تحقق الاجزاء الثلاثة) التى هى كل لها بالعرض (كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق) فانه كل بالعرض فلا يلزم من تحقق الحيوان والناطق تحقق الكاتب مالم يلاحظ عروض الكتابة له • حاصل الحل ان الكل على نحوين كل بالذات و بالحقيقة بحيث تكون مستقلة غير متوقفة على شئ آخر كالمجموع للاجزاء وكل بالعرض بواسطة الغير سواء كان واسطة فى الثبوت بان تجعل الواسطة القضية كلا بالنسبة الى المعلومات الثلاثة وتتصف الواسطة وذو الواسطة

كلاهما بالكلية فى نفس الامر أو واسطة فى العروض بان يكون الكل حقيقة الغير وهو الواسطة وتثبت الكلية الى القضية بواسطة هذا الغير ويؤيده قوله كالكاتب فان الكاتب كل للحيوان الناطق بواسطة اتصاف مجموعهما وهو الانسان بالكتابة كذلك العقد المنعقد من الاجزاء الثلاثة كل لها بالذات والقضية كل لها بالعرض أى بواسطة العقد المنعقد لاتحادهما معه وعروضها له فعند تحقق جميع الاجزاء لابد من تحقق الكل بالذات لا تحقق الكل بالعرض ولما كانت القضية كلا بالعرض للاجزاء الثلاثة فعند تحققها لا يلزم تحققها نعم كلها بالذات وهو المجموع لابد من تحققه وهو متحقق عند تحققها فلا يلزم انفكاك الكل اللازم تحققه من تحقق الاجزاء عنها • فان قلت لما لم تكن القضية كلا لتلك الاجزاء الثلاثة فما معنى قولهم انها أجزاء للقضية • قلت معناه انها أجزاء لما صدق عليه القضية بشرط ماوقد يقرر الحل بان المراد بالكل الكلى و بالعرض العرضى فحاصله ان القضية كلى عرضى للمعلومات الثلاثة ولا يلزم تحقق الكلى العرضى عند تحقق معروضه بل قد يحتاج فى صدقه عليه بعد حصول تمام اجزائه الى شرط واعتبار أمر خارج عنه كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق فانهما تمام أجزاء مصداقه لكن لا يطلق عليهما اسم الكاتب الا بعد عروض الكتابة له كذلك القضية كلى عرضى للاجزاء الثلاثة التى هى تمام اجزاء معروضها لكن لا يطلق عليها اسم القضية الا بعد عروض الاذعان فعدم تحققها عند تحقق الاجزاء لفقد الشرط الخارج عنها المتوقف عليه صدق القضية (أقول) اذا لم تكن القضية كلا بالذات و يتوقف كلها على أمر آخر (فيجب ان يعتبر أمر آخر) فتحققها سوى الامور الثلاثة (بعد الوقوع الذى هو جزء القضية) وليس أمر آخر (الا ادراكه) أى ادراك الوقوع وهو الاذعان به (وذلك) أى الاذعان (خارج) عن القضية (اجماعا) أى اتفاقا بين المتقدمين والمتأخرين فلا يكون جزأ لها حاصل هذا القول الرد على الحل بان القضية اذا ثبتت كليتها بالعرض بالنسبة الى الامور الثلاثة وعدم تحققها عند تحقق هذه الامور فلا بد لتحققها من اعتبار أمر آخر سواها بان يصير جزأ موجبا لتحققه تحقق هذه القضية كالجزء الصورى والامر الآخر بعد الوقوع ليس الا ادراكه وهو الاذعان به وذلك الاذعان خارج ليس بجزء عند المنطقيين كلهم أجمعين والا تكون القضية مركبة من العلم والمعلوم وماذهب اليه أحد بل هى المعلوم فقط عند الكل واذا لم يتوقف على أمر آخر فتصير هذه الثلاثة قضية بالضرورة فبعدم تحققها عند تحقق هذه الامور كما هو المشهور يلزم انفكاك الكل عن تمام الاجزاء

بنفسه • ولايخفى عليك ان هذا الرد وارد على التقرير الاول للحل واما على التقرير الثانى فلا اذ القضية ليست كلا للاجزاء الثلاثة بل هى كلى عرضى لها يتوقف صدقها على هذه الاجزاء على عروض الاذعان للنسبة فهو وان كان خارجا عنها لكنه شرط لصدق العرضى على معروضه فلا مشاحة فيه ولو قيل على التقرير الاول ان اعتبار أمر آخر لم لا يجوز ان يكون على سبيل الشرطية فالوقوع فقط جزء القضية لكن تحققها مشروط بايقاع الوقوع والشرط خارج فلا تزيد أجزاء القضية على الثلاثة ولا محذور فيه • أجيب بما قال المصنف رحمه الله تعالى (وأخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح) وتجويز (للمجعولية الذاتية) وهى احتياج ثبوت الذاتيات للذات الى الجاعل (وهو محال) اذ الذات عين الذاتيات وجعل الشئ عين الشئ غير معقول حاصل الجواب ان القضية كل لتلك الاجزاء والكل عين تمامها والشئ فى كونه شيأ لا يحتاج الى علة ولا ينتظر الى جعل الجاعل فلو كان صدق القضية على الاجزاء منتظرا الى شرط أخذ الايقاع بعد الوقوع يلزم انتظار القضية فى كونها عين تلك الاجزاء الى علة هذا هو المجعولية الذاتية المستحيلة أو يقال ان الوقوع جزء القضية فلو أخذ بشرط الايقاع فى تحقق القضية يلزم ان يكون فى ذاته منتظرا الى علة فيلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته وهو محال اذ لو تخلل الجعل بينهما فاذا قطع النظر عن الجعل ولوحظ نفس ذلك الشئ يلزم سلب الذاتى عنه فيلزم تقوم الشئ بدون الذاتى فلا يبقى الذاتى ذاتيا لاستغنائه عنه والشئ لا يستغنى عن جزئه كما لا يخفى • وعلى التقرير الثانى لا يلزم المجعولية الذاتية اذ الكليات العرضية فى صدقها على معروضها تحتاج الى شروط وليس فيه المجعولية الذاتية لعدم كون الكلى ذاتيا لمعروضه بل يلزم المجعولية العرضية وهى ليست بمستحيلة فلا يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وأخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح للمجعولية الذاتية اذ الايقاع شرط لصدق معنى القضية على تلك الامور وهى عرضى لها فاين المجعولية الذاتية • ولك أن تقول ان القضية وان كانت كلية عرضية للامور الثلاثة لكنها لازمة لها اذ مفهوم القضية اصطلاحى ولا حقيقة للاصطلاحيات الا ما ثبت فى الاصطلاحات وقد ثبت ان المعلومات الثلاثة فرد للقضية فيلزم ان يكون نوعا لها ولا أقل من ان يكون لازما لماهيتها وتخلل الجعل كما يستحيل بين الشئ وذاتياته كذلك يستحيل بين الشئ ولوازمه • فان قلت هذا لا يناسب قول المصنف رحمه الله تعالى فهو تصحيح للمجعولية الذاتية اذ اللوازم ليست من الذاتيات • قلت المراد من الذاتى فى كلام المصنف رحمه الله تعالى ما ينسب الى الذات سواء كان

داخلا أو خارجا عنها لازما لها وتخلل الجعل بين كل واحد منها مستحيل قال في الحاشية بالمعنى الغير المختار وهو جعل الشيء شيأ كجعل الانسان انسانا واما الجعل بمعنى الابداع واخراج الايس من الليس فهو الحق انتهى يعني احتياج الشيء في خروجه من العدم والوجود حق واما في كون الشيء شيأ أو ثبوت ذاتياته له فهو بمعنى غير مختار لا يصح (والافادة) أي افادة معنى القضية احتمال الصدق والكذب (مقدمة على الايقاع) حاصلة قبله (والقضية ليست منتظرة التحصيل) بان يتوقف تحصيلها (بعدها) أي بعد الافادة على شيء آخر بل القضية متحصلة عند الافادة (فلا حاجة الى الايقاع) هذا بيان لعدم صلاحية الايقاع للشرطية مع قطع النظر عن التصحيح فيكون جوابا آخر للاشكال الذي أجاب عنه أولا بقوله وأخذ الوقوع انتهى حاصله ان المشروط لا يتحقق بدون الشرط وافادة احتمال الصدق والكذب يتحقق بدون الايقاع والقضية بعد الافادة غير محتاجة في تحصيلها الى شيء آخر فلو كان شرطا فكيف تتحقق القضية بدونه غير منتظرة في تحصيلها اليه • ويحتمل الجواب عن سؤال مقدر تقريره ان الايقاع يجوز ان يكون مقترنا بالوقوع والقضية تتحقق بعد اقترانه به من غير جعله شرطا لتلزم المجعولية الذاتية حاصل الجواب ان الافادة مقدمة على الايقاع والقضية ليست منتظرة التحصيل بعدها فلو كانت المقارنة معتبرة فيها تكون منتظرة اليها مع انها ليست كذلك فعلم انه ليس للايقاع دخل في القضية لا باعتبار الشرطية ولا باعتبار المقارنة وهذا حاصل ما فرع عليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (فاعتبار تعلق الايقاع بالوقوع مما لا دخل له) أي لذلك التعلق (في تحصيل هذه الحقيقة) أي حقيقة القضية اذ طريق الدخل اما بالدخول بحيث يكون جزأ وهو باطل بالاتفاق أو بالعروض بان يعتبر شرطا أو اقترانا والاول يجوز لتصحيح المجعولية الذاتية والثاني يأباه عدم انتظار القضية بعد الافادة المقدمة على الايقاع الى شيء آخر (فالحق) في الجواب عن الشك المذكور (ان قولنا زيد قائم مثلا قضية على كل تقدير) من الشك والاذعان ومتحققة في حالتيهما (فانه) أي هذا القول (يفيد معنى محتملا للصدق والكذب) وما يفيدهما فهو القضية لانه المفهوم والمراد منها فعلم ان المشكوكة والمذعنة كلتاهما قضيتان فالقول بعدم تحقق القضية في حالة الشك ممنوع ولا محذور فيه (ففي الشك) أي في صورة الشك (انما التردد) وعدم الاذعان (في مطابقة الحكاية) أي ليس التردد في أصل الحكاية (واحتمالها) أي احتمال الحكاية (لهما) أي للصدق والكذب هذا جواب سؤال

مقدر تقريره ان احتمال الصدق والكذب انما يكون فى الحكاية عن أمر واقعى والحكاية تكون بالنسبة التامة الخبرية وفى الشك التردد فى ثبوت المحمول للموضوع فلم توجد النسبة التى هى الحكاية فكيف يوجد احتمال الصدق والكذب مع انتفاء مناطهما وهو الحكاية فاذا انتفى الاحتمال انتفت القضية فلا يصح ان قولنا زيد قائم قضية على كل تقدير ومفيد للمعنى المحتمل لهما وحاصل الجواب ان زيد قائم قضية على كل تقدير من الشك والظن والاذعان لانه على كل تقدير تفيد معناها وهو معنى يحتمل الصدق والكذب والتردد فى حالة الشك ليس فى هذا المعنى والحكاية بل فى مطابقتها للواقع لا فى أصلها واحتمالها لهما فتوجد الحكاية فى الحمليات بكون الموضوع بحيث يحكم عليه بانه هو المحمول وفى الشرطيات بكون القضيتين بحيث يكون الحكم بينهما بالاتصال أو الانفصال والحكاية نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها عليه ولما لم توجد الحكاية فى مفهومات الانشائيات والتصورات لم يحتملا الصدق والكذب فاذا وجد فى الشك معنى الحكاية التى هى مناط القضية وجدت القضية ولا تردد فيها بل فى مطابقتها للواقع وهو معنى خارج عنها • فان قلت ان كل واحد من الشك والظن والتصديق لا يكون الا متعلقا بالقضية فاذا كان كل واحد فى المطابقة العارضة للنسبة الخارجة عن القضية يلزم تعلق الشك وغيره بالخارج لا بالقضية • قلت ان التردد ليس بمعنى ان النسبة وجودها وعدمها سواء فى أصل الحكاية بل باعتبار ملاحظة المطابقة معها بمعنى ان النسبة التامة الخبرية المتحققة فى هذه القضية اذا لاحظت مطابقتها للواقع حكمت ان لا رجحان لطرفى المطابقة واللامطابقة فيها والقول الفيصل فى هذا المقام ما قال السيد الزاهد ان القضية اذا عرفت بقول يحتمل الصدق والكذب وما يقار به فغير المصدق به قضية واذا عرفت بقول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه أو كاذب أو ما يقار به فهو ليس بقضية والشرط فيه ان فى تعريف الاول احتمال الصدق والكذب بمعنى ان وصف القضية يتعلق بنفس مفهومها من حيث هو هو لا يتخلف عن القضية باقترانها بحال من الاحوال والاحكام الخارجية ومدارها على النسبة الحاكية وهى موجودة فى المشكوك والمذعن فالمشكوك أيضا قضية كالمذعن وفى التعريف الثانى نسبة الصدق والكذب الى القائل فهو حكم متعلق بالقضية بالنظر الى حال قائلها من حيث انه حاكم فيها ومخبر عنها الا بالنظر الى نفسها فاذا تخلفت هذه الجهة عن القائل تخلف هذا المعنى عن القضية والشاك لا يقال له انه صادق أو كاذب فى العرف فالقضية أيضا فى هذه الحالة على هذا التقدير لا تتصف

بالصدق والكذب ولا تحتملهما وهو من مناطها فاذا انتفى مناط القضيه في حالة الشك انتفى المنوط فالمشكوك حينئذ لا يكون قضيه (نعم القضايا المعتبرة في العلوم) أى الحكمية التى مسائلها (هى) أى القضايا (التى تعلق بها) أى بهذه القضايا (الاذعان والتصديق) وهى القضايا المصدقة لا المشكوكة (اذ لا كمال) الذى هو المقصود من تحصيل العلوم (فى تحصيل الشك) اذ هو غير مفيد لشئ هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشكوك لو كان قضيه كالمذعن فيعتبر فى العلوم مثله مع ان البحث فيها انما هو عن القضايا المذعنة لا المشكوكة • وجه الدفع ان المقصود فى الحكمية تكميل النفس بتحصيل العلوم وادراك أحوال الاشياء على ماهى عليها فى الواقع وهذا لا يتيسر بدون الاذعان فلا كمال الا فيه لا فى الشك وقد يقال المسائل المبحوثة فى العلوم هى المستنبطة بالدليل أو البينة فالشك ليس بثابت لهما لحصوله بدون معونة الكسب والفكر فلا يكون المشكوك قابلا للبحث فى العلوم فلا تقع مسئلة من مسائلها فلا يعتبر فيها (هذا) أى كون زيد قائم مثلا قضيه على كل من تقدير الشك والاذعان كما عرفت (وان كان مما لم يقرع سمعك) أى ما وصل الى اذنك وما سمعته قط (لكنه) أى هذا التعميم (هو التحقيق) هذه العبارة تدل على ان التحقيق المذكور تحقيق المصنف رحمه الله تعالى وما ذهب اليه أحد • لا يقال ان التفتازانى صرح بكونه جملة خبرية فى اصطلاح المعانى فيجيب عن المصنف رحمه الله تعالى انه لم يطلع عليه • لانا نقول مراد المصنف رحمه الله تعالى انه لم يقرع سمعك من أقوال المنطقيين بهذا التحقيق غير قولى قال فى الحاشية قد اطلعت بعد تأليف هذه الرسالة على ان الفاضل الحسن الكاشى ذهب فى رسالته لاثبات الواجب تعالى الى ما اخترته انتهى • لا يذهب عليك عدم مطابقة الجواب للسؤال اذ هو كان مبنيا على المذهب المشهور فى عدم تحقق القضيه عند الشك فالجواب ينبغى ان يكون باختيار هذا المذهب الذى بنى السائل كلامه عليه وهذا جواب بتحقيق آخر ليس هو مبنى السؤال فهو كما ترى وأما اذا جعل هذا الكلام من تتمة الرد على الحل وان لم يساعده ظاهره فلا مناقشة فيه فافهم • ولما فرغ من بيان حقيقة القضية والاجزاء التى تتركب منها شرع فى بيان ذكر الاجزاء وحذفها والدال عليها فقال (ثم اذا كانت الاجزاء ثلاثة) أى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية (فحقها) أى حق الاجزاء الثلاثة (ان يدل عليها) أى على تلك الاجزاء (بثلاثة عبارات) أى الالفاظ دالة عليها والدال على الجزء الاول من القضيه يسمى موضوعا وعلى الثانى يسمى محمولا ولما كان تسميتهم

ظاهر اتركهما و بين الدال على النسبة التى بينهما فقال (فالدال على النسبة) التى هى الحكم (يسمى) ذلك الدال (رابطة) تسمية للدال باسم المدلول اذ النسبة المدلول عليها كانت رابطة فسمى الدال عليها باسمها (ولغة العرب ربما حذفت الرابطة) فلم تذكرها فى اللفظ (اكتفاء عنها بعلامات اعرابية) أى الحركات التى هى علامات (دالة عليها) أى على الرابطة (دلالة التزامية) أى بالالتزام لا بالمطابقة كالرفع فى الموضوع والمحمول فانه دال على كون أحدهما مبتدأ أو محكوما عليه والآخر خبرا ثابتا له محكوما به وهذه الدلالة بالالتزام لا بالمطابقة اذ الاعراب لم يوضع للربط بل للمعانى المعتورة على المعرب ويلزمها الربط ويفهم منه المعنى الرابطى (فتسمى القضية) المحذوفة عنها الرابطة (ثنائية) لكونها مشتملة على جزئين • حاصله ماقيل من انه اشارة الى جواب ماقاله المحقق التفتازانى والرابط فى لغة العرب هو الحركة الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا أو تقديرا لاغير لان قولنا زيد قائم على سبيل التعداد بلا حركة اعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد قائم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة هى الحركة الاعرابية فان كان الموضوع والمحمول مبنيين فالقضية ثنائية وان كانا معربين فثلاثية تامة وان كان أحدهما فقط معربا فثلاثية ناقصة وحاصل الجواب ان عند أهل العربية الرابط هو سوى الحركة الاعرابية فلا تكون رابطة عندهم كما صرح به المنطقيون وانما يفهم معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات الدالة عليها لا أنها رابطة اذ هى دالة على المعانى المعتورة بالذات والمعتبر فى الرابط الدلالة على النسبة بالمطابقة ودلالة الحركة الاعرابية ليست كذلك (وربما ذكرت) لغة العرب الرابطة (فتسمى) تلك القضية المذكورة فيها الرابطة (ثلاثية) لكونها مشتملة على ثلاثة أجزاء (والمذكور) الدال على الرابطة (وان كان أداة) لدلالتها على النسبة التامة الخبرية التى هى معنى حرفى (لكنه) أى ذلك المذكور (ربما كان فى قالب الاسم) أى فى صورته فى القاموس القالب كالمثال يفرغ فيه الجواهر وفتح لامه أكثر وفى الصحاح القالب بالفتح قالب الخف وغيره (كهو وأخواته ويسمى) أى ما كان فى صورة الاسم (رابطة غير زمانية) لعدم اشتمالها على الزمان هذا فى اللغة العربية واما فى غيرها فهى كما قال (واستن فى) اللغة (اليونانية) أى فى لسان أهل اليونان (واست فى الفارسية) أى فى لسان أهل الفرس (منها) أى من الرابطة الغير الزمانية فى اللغتين كهو فى اللغة العربية منها • فان قلت ان هو واخواته دالة على المرجع لاختلافه بالتذكير والتأنيث

باختلاف المرجع وموضوع لما تقدم ذكره عليه وليس موضوعا للربط ولا مستعملا فيه فكيف يقال انه في اللغة العربية من الروابط الغير الزمانية . قلت ليس مراد المنطقيين من هذا القول وضعه للربط واستعماله في اللغة العربية فيه بل المراد استعارته للربط لعدم وجود غيره صالحا له كما قال في التهذيب وقد استعير لها هو أي لما وجد واستعماله في بعض المقامات للربط استعار وهله مطلقا . لا يقال ان الهيئة التركيبية موضوعة للربط بالوضع لنوعي المعتبر في المشتقات والمركبات فالاليق ان يقال انها هي الرابطة الغير الزمانية . لانا نقول الكلام في الالفاظ الدالة على الربط والهيئة التركيبية وان كانت دالة عليها لكنها ليست من الالفاظ (وربما كان) المذكور (في قالب الكلمة) أي صورة الفعل (ككان) وأخواته (ويسمى) أي ذلك المذكور في صورة الفعل (رابطة زمانية) لاشتماله على الزمان . فان قلت ان الكلمات التامة دالة على النسبة دلالة تضمنية مع ان المنطقيين لا يعدونها من الرابطة بل يقولون الافعال الناقصة منها فما وجه التخصيص لها . قلت مطلق الدلالة على النسبة لا يوجب كون الدال عليها من الرابطة بل ما كان دالا على النسبة المعتبرة وهي ما يكون جزء القضية التي تكون جزء قياس أو حجة يكون رابطا والكلمات التامة ليست مشتملة على هذه النسبة كما لا يخفى وان كانت يرجع اليها بالتأويل الى الحكم المعتبر في جملة الاسمية . والقول بان سائر الافعال دالة على النسبة فلا وجه بخصوصية كان وغيره من الافعال الناقصة مدفوع بان الرابطة الزمانية يعتبر فيها الدلالة على النسبة بالقصد وان دلت على غيرها أيضا والافعال الناقصة كذلك بخلاف غيرها من الافعال فافهم ولما فرغ من بيان حقيقة القضية وما تركب منه وما تتم به شرع في أقسامها الاولية فقال (القضية ان حكم فيها) أي في القضية (بثبوت شئ لشئ آخر أو نفيه) أي نفي شئ (عنه) أي عن شئ آخر (فحملية) أي فالقضية حملية لاشتمالها على الحمل الاصطلاحي وهي موجبة على التقدير الاول لاشتمالها على الايجاب وسالبة على التقدير الثاني لاشتمالها على السلب والمراد بهذا الحكم ان يكون حالا أو ما لا فاندفع النقض بالفعليات والممكنات (والا) أي وان لم يحكم فيها بالثبوت والنفي سواء كان الحكم فيها بثبوت قضية على تقدير أخرى أو سلبه أو التنافي بينهما أو سلبه (ف) القضية (شرطية) لاشتمالها على الشرط والجزاء (ويسمى الجزء الاول (المحكوم عليه) في الاولى (موضوعا) لوضعه وتعيينه لان يحكم عليه (و) يسمى الجزء الاول في الثانية (مقدما) لتقدمه في الذكر في الملفوظة والرتبة في

المعقولة (و) يسمى الجزء الثانى (المحكوم به) فى الاول (محمولا) لحمله على الاول (و)يسمى الثانى فى الثانية (تاليا) لتلوه وتأخره فى الذكر والرتبة عن المقدم و بعد الفراغ من تقسيم القضية الى الحملية والشرطية شرع فى بيان الاختلاف بين المنطقيين وأهل العرب فى ان الحكم فى الشرطية بين المقدم والتالى أو فى التالى فقط والمقدم قيدله وماهو الحق عنده من مذهب المنطقيين فقال (واعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم فى الشرطية) المتصلة (بين المقدم والتالى) بالاتصال ففى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الحكم بين الشمس طالعة والنهار موجود بان بينهما ملازمة (ومذهب أهل العربية انه) أى الحكم (فى الجزاء) الذى هو التالى عند المنطقيين (والشرط) الذى هو مقدم (فيها قيد المسند فيه) أى فى الجزاء وهذا القيد (بمنزلة الحال أو الظرف فمعنى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عند أهل العرب النهار موجود حال كون الشمس طالعة أو وقت كونها طالعة • لا يقال اذا كان معنى قولنا المذكور ماقال العربيون يرجع مفاد القضية الشرطية الى مفاد القضية الحملية فحينئذ لم يكن بينهما تباين مع ان النسبة الحملية والشرطية متغايران بحسب الذات لانا نقول لانسلم تغاير النسبتين عندهم وانما هو عند المنطقيين ولو سلم التغاير فيجوز ان يكون التقسيم الى الحملية والشرطية تقسيما الى الحملية بشرط لاشئ والحملية بشرط شئ التى تسمى بالشرطية ولا شك فى تغاير المرتبتين فافهم (كذا فى المفتاح) كتاب السكاكى • فان قلت ان أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بين الشرط والجزاء فان النحويين صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وهذا يدل على ان لارتباط بين الشرط والجزاء فصار الحكم بينهما على كلا المذهبين فالقول بالاختلاف خلاف وكيف ينكرون الحكم بينهما مع ان تعقل النسبة التامة الخبرية انما تكون على كون الاول بثبوت الشئ للشئ والثانى بثبوت قضية على تقدير أخرى ولاشك فى تغايرهما والاول غير متحقق فى الشرطية فلايتحقق فيه الا الثانى وهو مختار المنطقيين فصار الحكم بينهما بالاتفاق • قلت القول بالاختلاف مبناه كلام السكاكى وهو يدل على ان الحكم فى الجزاء والشرط قيد للمسند فيه وقولهم ان جاءك زيد فاكرمه وان دخلت الدار فانت طالق الظاهر انه أمر بالاكرام وقت المجىء و بايقاع الطلاق وقت الدخول فالحكم ههنا فى الجزاء والشرط قيد له الا ان يقال بالتأويل • وقيل بان الخلاف بين المنطقيين وأهل العربية انما هو فى القضايا التى ليست توالیها انشاآت وأما فيها فليس الا الاتفاق (والحق) ان الاختلاف بينهما بحسب

اختلاف الاغراض فان غرض المنطقيين يتعلق بنظم القياس وهو لا يمكن الا باعتبار الحكم الاتصالى بين النسبتين وأهل العربية نظروا الى استعمال العرب فى محاوراتهم فانهم اذا قالوا ان دخلت الدار فانت طالق لا يقصدون الاخبار بالاتصال بل انما يقصدون به ايقاع الطلاق وقت دخول المرأة فى الدار فصار المقصود عندهم الحكم فى الجزاء المقيد بذلك الوقت الذى يفهم عن الشرط ولا خصوصية بالانشائيات اذ قال فى الضوء ان أطراف الشرطية قد خرجت من ان تكون مفيدة للسكوت عليها فلما لم تكن مفيدة للسكوت كيف تكون قضية فظهر انه لا حكم فى شىء من الطرفين وانما الحكم بينهما بالاتفاق فالكلام الذى يدل على الاختلاف اما ساقط عن درجة الاعتبار أو مؤول فتأمل (قال السيد السند الاول) أى مذهب المنطقيين (هو الحق) وأيده بقوله (للقطع) أى لليقين (بصدق الشرطية) أى بكونها صادقة (مع كذب التالى) أى مع كون التالى كاذبا (فى الواقع) وهو لا يصدق الا على مذهب المنطقيين (كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا) صادق قطعا مع كذب التالى فى الواقع (ولو كان الجزء هو التالى) أى لو كان التالى جملة خبرية وكان الحكم فيه كما هو عند أهل العربية (لم يتصور صدقها) أى صدق الشرطية (مع كذبه) أى كون التالى كاذبا اذ التالى حينئذ يكون مقيدا بالشرط والشرط يكون قيدا له فانتفاء التالى مطلقا يكون مستلزما لانتفائه مع القيد (ضرورة استلزام انتفاء المطلق) وهو التالى ككون زيد ناهقا فى المثال المذكور (انتفاء المقيد) وهو التالى مع قيد المقدم أى كون زيد ناهقا وقت كونه حمارا حاصل ما قال السيد السند فى حقيقة مذهب المنطقيين ان الشرطية تكون صادقة قطعا مع كون تاليها كاذبا كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا صادق قطعا مع ان التالى فيها كاذب اذ ليس زيد ناهقا فى الواقع بل هو ناطق وهذا لا يتصور الا على مذهب المنطقيين اذ على مذهب أهل العربية يكون الجزاء هو التالى وكان معناها ان زيدا ناهق وقت كونه حمارا فيكون التالى أى الجزاء خبرا مطلقا والمقدم أى الشرط قيدا له ولا شك فى انتفاء الخبر فى المثال المذكور بحسب الواقع واذا انتفى المطلق فى الواقع انتفى المقيد ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والقيد جميعا والمطلق جزؤه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل على ان انتفاء المطلق من حيث هو هو عن الواقع لا يكون الا اذا انتفى جميع موارد تحققه فى نفس الامر والتحقق فى ضمن المقيد أيضا من جملة موارد تحققه فكيف يتحقق فى نفس الامر عند انتفاء جميع الموارد فيها واذا انتفى انتفى

المقيد وحينئذ لم يبق الا القيد فقط و بتحققه فقط لا يتحقق المقيد مالم ينضم القيد الى المطلق لانه عبارة عنهما وقد يقال فى تأييد مذهب المنطقيين بأدنى تغيير باذا نعلم قطعا صدق الشرطية مع كذب المقدم فلو كان الجزء هو التالى كما هو مذهب أهل العربية لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المقيد اذ هو عبارة عن المطلق والقيد فاذا انتفى واحد منهما انتفى المقيد قطعا (قال العلامة) المحقق ملا جلال (الدوانى) فى رد ما قال السيد السند (كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية) أى الاوقات التى لها وجود فى الواقع (لا يلزم منه) أى من ذلك الكذب (كذبه) أى كذب التالى (فى الاوقات التقديرية) أى الاوقات التى لا وجود لها فى الواقع بل بحسب الفرض والتقدير (فالناهقية) فى المثال المذكور (فى جميع أوقات قدر) أى فرض (فيها حمارية زيد ثابتة له) اى لزيد (وان كانت الناهقية) أى ثبوتها (لزيد بحسب الاوقات الواقعية) أى نفس الامرية (مسلوبة عنه) أى عن زيد وأيد العلامة قوله بانه (ألا ترى ان زيد قائم فى ظنى) أى اذا ظن المتكلم قيام زيد سواء كان مطابقا للواقع أولا وقال زيد قائم فى ظنى (لم يكذب) أى لم يكن المتكلم كاذبا فى هذا القول (بانتفاء القيام) أى قيام زيد (فى الواقع) أى فى نفس الامر بل يكون كاذبا فى هذا القول اذا علم انه لم يظن قيامه و يقول بخلافه فهذه القضية صادقة مع انتفاء القيام فى الواقع كذلك تكون الشرطية صادقة فى الواقع مع انتفاء التالى فيه • فان قيل ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فيقال (وما ذكرتم من الاستلزام) بين انتفاء المطلق وانتفاء المقيد (فسلم) انه كذلك (لكنه لا نسلم ان المطلق ههنا) أى فى المثال المذكور ونظيره (منتف) بل ثابت موجود (فانه) أى المطلق (المأخوذ) أى الذى يؤخذ (على وجه أعم مما فى نفس الامر) لا ما فيها فقط فما فى نفس الامر منتف وهو ليس بمطلق والمأخوذ على وجه أعم الذى هو المطلق ليس بمنتف حتى يلزم من انتفائه انتفاء الشرطية فلا يستلزم كذب التالى كذب الشرطية عند أهل العربية حاصله ان صدق الشرطية مع كذب التالى كما يتصور على مذهب المنطقيين كذلك يتصور على مذهب أهل العربية وما قيل فى عدم التصور من ان انتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فسلم لكن المطلق ههنا ليس بمنتف فانه المأخوذ على وجه أعم من ان يكون فى نفس الامر أى الاوقات الواقعية أو الاوقات التقديرية والمنتفى هو الاول وهو الفرد من المطلق لا المطلق وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء التالى فان كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية لا يستلزم

كذبه في الاوقات التقديرية فالناهقية في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وان كان منتفيا في الواقع لكونه ناطقا فيه لكنها ثابتة في جميع الاوقات التي فرض فيها حمارية زيد فلم ينتف في جميع الاوقات عموما سواء كانت واقعية أو تقديرية والمطلق هو هذا لا ذاك والمنتفي انما هو فرد من أفراد المطلق وهو الواقعي فهو مقيد وانتفاء مقيد لا يستلزم انتفاء مقيد آخر فانتفاء الناهقية في نفس الامر لا يستلزم انتفاءه مطلقا حتى يلزم منه انتفاؤه وقت كونه حمارا فيلزم عدم صدق الشرطية مع كذب التالي فهذه الشرطية صادقة على المذهبين ولا يلزم المحذور ألا ترى ان زيد قائم في ظني المطلق فيه هو زيد قائم أعم من ان يكون في الظن أو في الواقع فبانتفائه في الواقع فقط لا ينتفي المطلق ما لم ينتف في ظن المتكلم أيضا اذ انتفاء المطلق لا يكون الا بانتفاء جميع موارد تحققه وهو ليس بمنتف لثبوته في ظن المتكلم • فان قلت ان الشرطية عند أهل العربية حملية مقيدة والاوقات التقديرية مختصة بالشرطية التي حكم فيها بين المقدم والتالي ولا توجد في الحملية اذ مفادها ثبوت شيء لشيء في الواقع سواء كان مقيدا بوقت أو حين أولا فاين الاوقات التقديرية فاذا انتفى التالي عن الواقع انتفى المطلق المعتبر فيه فظهر ما قال السيد السند في تأييد مذهب المنطقيين • قلت ليس المراد بالاوقات التقديرية في كلام المحقق الدواني الاوضاع التي هي معتبرة في مقدم الشرطية ليقال انها مختصة بالشرطيات بل الاوقات التي قدر وقوع التالي فيها وليست بواقعة في عالم الواقع بل مقدرة الوجود فيه وهذا المعنى يوجد في الحملية أيضا فحاصل كلام المحقق الدواني ان كذب التالي وعدم وجوده في نفس الامر باعتبار انتفاء الموارد الواقعية لا يلزم منه انتفاؤه فيها باعتبار الموارد الفرضية فالانتفاء باعتبار الموارد الخاصة لا يستلزم انتفاءه مطلقا فلا ينتفي المطلق ليستلزم انتفاؤه انتفاء المقيد حتى يلزم من كذب التالي كذب الشرطية قال السيد الزاهد في الحاشية على الحاشية الجلالية أنت تعلم ان مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة أو مقيدة هو ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم تكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها ضرورة ان سلب الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق مع انها كاذبة عنده هذا السلب فاذا فرض عدم تحقق الثبوت في نفس الامر يلزم عدم تحققه مع القيد لاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فاذا لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر لم يتحقق مع القيد أيضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر كزيد قائم في ظني لكونها حكاية عما هو حكاية

عنها يدل على ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر بحسب الحكاية عنها فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكن لا يخفى ان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية فما قال من ان انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية وما ذكر من النظر خارج عن البحث انتهى كلامه فظهر من هذا ان القضية اذا كانت حكاية عن الحكاية عن الواقع كزيد قائم في ظني فانها حكاية عما هو مظنون متحقق في الظن وهو حكاية عن الواقع فلا يلزم من انتفاء الثبوت في الواقع انتفاء حكاية الحكاية بخلاف القضية التي هي حكاية عن الواقع كما فيما نحن فيه فانتفاء الثبوت في الواقع يستلزم انتفاءه مطلقا سواء كان مع القيد أو لا اذ قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس يدل على وجود وقت طلوعها فاذا لم يتحقق وجوده في نفس الامر لم يتحقق مع القيد أيضا اذ هو أيضا نحو من تحقق الوجود النفس الامري فالتنظير بزيد قائم في ظني خارج عن البحث لان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية اذ القضية الشرطية ما تفيد الحكاية عن الواقع لا حكاية الحكاية والتنظير من قبيل الثاني وأورد أكثر الشارحين على السيد الزاهد بان مفاد الحملية هو الحكاية والمحكي عنه لا يلزم ان يكون أمرا موجودا ثابتا في الواقع اذ الحكاية كما تكون عن الواقع كذلك تكون عن عالم التقدير أيضا كما في القضايا الحقيقية ككل عنقاء طائر ففي كل قضية محكي عنه على حدة فما انتفاؤها باعتبار المحكي عنه في نفس الامر لا يلزم انتفاؤها مطلقا ومعنى قولهم ان مدلول القضية الثبوت في نفس الامر الثبوت باعتبار المحكي عنه لا الثبوت باعتبار الامر الموجود المحقق الثابت وقد يقال في تقرير كلام المحقق الدواني بان الحملية المقيدة حكاية مقيدة فالواقع ونفس الامر يكون ظرفا للمقيد لا للمطلق ففي قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا يكون الواقع ظرفا انه وقت زيد في وقت الحمارية لا لنهوقه فقط حتى يلزم ان يكون المطلق وهو نهوق زيد في نفس الامر فهذا المقيد صادق في نفس الامر ونفس الامر ظرف له لا لمطلقه ليلزم وجوده فيه فتأمل (غاية ما يقال) في هذا المقام (ان العبارة) في التالي (غير موضوعة) أي ما وضعت (لتأدية) أي لحصول (ذلك المعنى) أي الثبوت أعم مما في نفس الامر (مطابقة) أي باعتبار الدلالة المطابقية وان كان يفهم من التالي ذلك المعنى باعتبار آخر (ولا ضير فيه) أي لا امتناع ولا مضايقة في أخذ المعنى أعم مما في نفس الامر اذ لا يجب ان يؤخذ المعنى المطابقي بل أخذه مستحسن وأخذ غيره جائز غير ممتنع فجاز ان يؤخذ المطلق على وجه أعم مما في نفس الامر وان كان خلاف الاستحسان فصح ما قاله

العلامة الدوانى (و بمثل ذلك) أى بمثل زيد قائم فى ظنى (تنحل) أى تندفع (شبهة زيد معدوم النظير) أى الشبهة التى أوردوها بقولهم زيد معدوم النظير صادق اذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره حاصل الشبهة ان قولنا زيد معدوم النظير مقيد ومطلقه زيد معدوم وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء المقيد فاذا كان زيد موجودا وانتفى نظيره صدق زيد معدوم النظير مع ان مطلقه زيد معدوم منتف لكونه موجودا فيصدق المقيد مع كذب المطلق هذا خلف ووجه الانحلال بمثل ما مر ان المطلق ههنا ليس بمنتف لان المعدوم أعم من ان يكون معدوما فى نفسه أو بحسب نظيره ولم ينتف ههنا الا الاول فانتفى فرد من المطلق وانتفاء فرد منه لا يستلزم انتفاء فرد آخر لتباينهما والمطلق يتحقق فيه فالمطلق وهو المعدوم صادق فى ضمن المقيد الآخر وهو النظير وان لم يصدق فى ضمن هذا القيد الذى هو فى نفسه فانتفاء المطلق ههنا لا يكون الا بانتفائه باعتبارين وههنا ليس كذلك فلا محذور قال السيد الزاهد رحمه الله تعالى بل لا مطلق ههنا فان العدم يطلق على عدم الشئ فى نفسه وعدمه بغيره بمجرد اشتراك اللفظ كما لا مطلق بين الوجود فى نفسه والوجود الرابطى لانتفاء معنى مشترك بينهما حقيقة واستدل عليه فى بعض تصانيفه بما حاصله انه ان كان مشتركا معنى بينهما فاما ان يكون هذا المعنى مستقلا بالمفهومية فهو عدم و وجود فى نفسه ولا يشمل العدم والوجود الرابطين لعدم استقلالهما بالمفهومية أو لا يكون مستقلا بالمفهومية فهو عدم ووجود رابطان لا يشمل العدم والوجود فى نفسه لاستقلالهما فلم يوجد معنى مشتركا فالاشتراك لفظى فلا مطلق ههنا قال الاستاذ المحقق والحق عندى ان معنى الوجود المطلق واحد وهو المعبر فى الفارسية بهستى فاذا لاحظناه بين الموضوع والمحمول على طريق الربط بأن يقال فى الفارسية قيام هست مر زيد را يكون هذا المعنى الذى هو المستقل بواسطة هذه الخصوصية غير مستقل واذا لاحظناه مع قطع النظر عن هذه الخصوصية يكون مستقلا انتهى وقيل ان عدم نظير زيد ليس عدما رابطيا كما زعم السيد الزاهد بل عدم فى نفسه لان معناه نظير زيد معدوم فالمعدوم المحمول معدوم بعدم فى نفسه • فان قلت ان بين معدوم النظير ومعدوم فى نفسه تقابل فاذا صار كلاهما عدمين فى نفسهما انتفى التقابل وهو خلاف ما تقرر • قلت التقابل بينهما باعتبار المتعلق فان الاول يتعلق بنفس زيد والآخر نظيره بالاعتبار فمتعلق أحدهما هو النفس ومتعلق الآخر هو النظير والقول الفيصل فى هذا المقام ما قاله بعض الشارحين حاصله انه ان أراد بعدم النظير

سلب النظير عن زيد سلبا رابطيا بان يكون زيد ليس له نظير في العلم والسماحة مثلا فالحال ماقال السيد الزاهد من انه لامطلق ههنا بل بينهما اشتراك بحسب اللفظ وان أراد بعدم النظير العدم في نفسه المستقل بالمفهومية المتعلق بنظير زيد فالحال ماقال المحقق الدواني من ان المطلق ليس بمنتف ههنا وانما انتفى المقيد الذي هو فرد منه والمطلق وجد في فرد آخر كما عرفت وان أراد العدم المتعلق بالنظير من حيث ان النظير من متعلقات زيد على قياس الصفة بحال المتعلق بان يكون العدم صفة للنظير والعدم من متعلقات زيد فالعدم ينسب اليه من هذه الجهة فالحال ان الصفة بحال المتعلق أي بالحال الذي يثبت للمتعلق أولا و بالذات ليست هي صفة حقيقة متعلقة لما هو متعلق له بل هي صفة للمتعلق يستنبط منها صفة أخرى له كما في زيد ضارب غلامه فان الضاربية صفة حقيقية للغلام وليست صفة لزيد ولما كان زيد مالكا للغلام يستنبط منه صفة أخرى وهو كون زيد بحيث يضرب غلامه فكذا الحال في عدم النظير فانه صفة للنظير حقيقة واذا كان النظير من متعلقات زيد يحصل منه لزيد صفة أخرى وهي كونه بحيث يعدم نظيره وهذه الصفة مغايرة للعدم في نفسه الذي هو صفة زيد وليس بينهما اشتراك بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى هذا ولما أورد العلامة الدواني على ماقاله السيد السند في حقيقة مذهب المنطقيين ولم يتم ماقاله ومذهبهم كان حقا عند المصنف رحمه الله تعالى اورد من عند نفسه ماوضح له في حقيقته بطريق الالزام وقال (أقول انهم) أي المنطقيين (ومنهم) أي من بعضهم (المحقق الدواني) المشهور بملا جلال منسوب الى الدوان في القاموس الدوان كشداد موضع بأرض فارس (جوزوا كلهم استلزام شيء لنقيضه) أي نقيض ذلك الشيء كاستلزام اجتماع النقيضين نقيضه وهو ارتفاع النقيضين (و) جوزوا استلزام شيء (للنقيضين) أي عدم الشيء و وجوده كقولنا ان لم يكن شيء من الاشياء موجودا كان زيد قائما و زيد ليس بقائم (بناء على جواز استلزام المحال محالا) أي هذا التجويز مبني على جواز ان المحال يستلزم محالا آخر فاذا كان المقدم محالا جاز ان يستلزم نقيضه وان يستلزم النقيضين وجود الشيء وعدمه معا وهما محالان (وتشبثوا) أي تمسكوا (بذلك) أي باستلزام الشيء للنقيض أو للنقيضين بناء على استلزام المحال محالا آخر (في مواضع عديدة) أي في مقامات متعددة (منها) أي من بعض المواضع المتمسكة ما تمسكوا به (في جواب المغالطة) أي جواب الشبهة التي أوقعت المخاطب بها في الغلط بحيث لايشعر وجهه (العامة الورود) أي يعم ورودها على ثبات

كل مدعي غير مختص بواحد منه (المشهورة) عند العلماء (من ان المدعي) الذي يدعيه (ثابت) في الواقع (والا) أي وان لم يكن المدعي ثابتا (فنقيضه) أي نقيض المدعي (ثابت) والا يلزم ارتفاع النقيضين فلا بد من ثبوت أحدهما عند عدم ثبوت الآخر فاذا لم يكن المدعي ثابتا يكون نقيضه ثابتا البتة (وكلما كان نقيضه ثابتا كان شيء من الاشياء ثابتا) لان النقيض أيضا شيء من الاشياء فثبوته يستلزم ثبوته والا يلزم سلب الشيء عن نفسه فالقياس كلما لم يكن المدعي ثابتا كان نقيضه ثابتا وكلما كان نقيضه ثابتا كان شيء من الاشياء ثابتا فاذا حذف الحد الاوسط المتكرر (ينتج كلما لم يكن المدعي ثابتا كان شيء من الاشياء ثابتا وتنعكس) تلك النتيجة (بعكس النقيض) وهو ان يوجد نقيض الجزء الاول فصار كان المدعي ثابتا ونقيض الجزء الثاني فصار لم يكن شيء من الاشياء ثابتا ويجعل الاول ثانيا والثاني أولا (فيرجع الى قولنا كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان المدعي ثابتا هذا خلف) أي القضية باطلة لان المدعي أيضا شيء من الاشياء فاذا انتفت جميع الاشياء كيف يتصور ثبوت المدعي على تقديره اذ انتفاء الجميع منه يستلزم انتفاء ما يندرج فيه والمدعي مندرج في شيء من الاشياء فاستلزم انتفاؤه انتفاء المدعي فبطل ثبوته على تقدير انتفائه وعكس النقيض يستلزم هذا الباطل والصادق لا يستلزم هذا الباطل فيكون عكس النقيض باطلا وبطلانه يقتضي بطلان الاصل وهو النتيجة وبطلانها لا يخلو اما ان يكون من فساد الهيئة أو كذب الصغرى أو الكبرى والاول باطل لكون الهيئة بديهية الانتاج من الشكل الاول والصغرى صادقة بالضرورة فلا يكون الفساد الا من الكبرى وهو قولنا كلما كان نقيض المدعي ثابتا الى آخره فيكون باطلا فثبوت المدعي حق هذا هو المطلوب وحاصل الجواب ان عكس النقيض صادق ولا يلزم المحذور اذ عدم شيء من الاشياء محال لكونه موجبا لعدم واجب الوجود تعالى وهو محال والمحال يستلزم محالا آخر وهو ثبوت المدعي على تقديره • ولو قيل يلزم اجتماع النقيضين ثبوت المدعي وعدمه • قلنا اذا كان المقدم محالا يجوز استلزامه لنقيضه وللنقيضين الا ان يقال ان تجويز استلزام المحال للمحال مطلقا خلاف البداهة لان الملازمة تقتضي العلاقة ولا علاقة بين المتنافيين اذ يقتضي التنافي الانفكاك بينهما وعدم الملازمة فكيف تعقل الملازمة بينهما وقد يجاب عن هذه المغالطة بان مازعموه عكس النقيض ليس بعكس اذ الشيء في الاصل والعكس ههنا مختلف بالعموم والخصوص ويجب ان يكون فيهما مأخوذا على نحو واحد واذا أخذ على نحو واحد فالشيء

الذى أخذ فى الاصل يكون مأخوذا فى العكس وفى الاصل وهو قولنا كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الاشياء ثابتا والمراد من الشئ فيه الشئ الخاص الذى هو النقيض ومعناه ان كلما لم يكن المدعى ثابتا كان شئ من الاشياء وهو نقيضه ثابتا كان المدعى ثابتا وفى عكسه وهو كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا يكون المراد منه النقيض أيضا على ما تقرر فمعناه ان كلما لم يكن نقيض المدعى ثابتا كان المدعى ثابتا وهذا صادق ولا محذور فيه • وأورد المصنف رحمه الله تعالى فى رسالة مفردة لبيان هذه المغالطة فى رد هذا الجواب انا نضم مقدمة صادقة الى عكس النقيض الذى سلمه المجيب فينتج النتيجة التى أنكرها بان يقال كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا لم يكن ذلك الشئ أى النقيض ثابتا وهذه المقدمة صادقة ونضمها الى عكس النقيض بان نقول كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا لم يكن ذلك الشئ ثابتا وكلما لم يكن هذا الشئ ثابتا كان المدعى ثابتا فينتج كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا وهذا مما ينكرها المجيب ولئن نمنع الكبرى اذ من بعض تقادير عدم ثبوت ذلك الشئ عدم ثبوت شئ من الاشياء فحينئذ يكون عدم المدعى لا ثبوته فلا تصدق الكلية والقول بان هذه القضية مسلمة عند الكل فلا مساغ للمنع مدفوع بان المسلم صدق المدعى على جميع التقادير الواقعية عند عدم ثبوت نقيضه وتقدير عدم ثبوت شئ من الاشياء ليس من الواقعية فلا يلزم ثبوت المدعى عند عدم ثبوت نقيضه على هذا التقدير ولو قيل المراد فى الكبرى التقادير الواقعية قلنا سلمنا صدقها لكن لا تنتج لعدم تكرر الحد الاوسط اذ يصير معناها ان كلما لم يكن ذلك الشئ ثابتا على التقادير الواقعية التى هى غير تقدير عدم ثبوت شئ من الاشياء كان المدعى ثابتا فلم يلزم ثبوت المدعى على تقدير عدم ثبوت شئ من الاشياء فلا نتيجة وأجيب بمنع الصغرى فى أصل القياس وهى كلما لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه ثابتا بأنا لا نسلم صدقها كلية اذ من تقدير عدم ثبوت المدعى عدم ثبوت شئ من الاشياء وعلى هذا التقدير كيف يكون نقيضه ثابتا اذ هو شئ من الاشياء والجزئية والمهملة وان سلم صدقهما لكنهما لا يفيدان المطلوب اذ نتيجتهما تكون جزئية وهى لا تنعكس بعكس النقيض فلا فائدة وقد يجاب بمنع الكبرى فى أصل القياس بانا لا نسلم الملازمة بين ثبوت النقيض وثبوت شئ من الاشياء اذ النقيض رفع شئ وسلبه سلبا محضا والسلب من حيث هو سلب كيف يكون شيأ فلم يلزم من ثبوت النقيض ثبوت شئ من الاشياء فلا ينتج ولو قررت المغالطة بان المدعى صادق لانه كلما لم يكن المدعى صادقا كان نقيضه صادقا وكلما كان نقيضه صادقا كان قضية ما أعم من ان تكون موجبة أو سالبة صادقة فينتج أنه كلما

لم يكن المدعى صادقا كان قضية ماصادقة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يكن قضية ماصادقة كان المدعى صادقا ولاشك فى استحالته كالعكس المذكور سابقا اذ المدعى لايخلو من كون قضيته موجبة أو سالبة ولهذه المغالطة تقريرات وأجوبة مذكورة فى الرسالة للمصنف رحمه الله تعالى وغيره وفى الشروح فان شئت فارجع اليها ولخوف الاطناب تركناها (وبعد تمهيد ذلك) أى بعد تسوية الاستلزام المذكور واصلاحه فى القاموس تمهيد الامر تسويته واصلاحه (نقول لو كان الشرط) فى القضية الشرطية (قيد المسند فى الجزاء) أى جزاء هذه الشرطية (لزم اجتماع النقيضين) فى نفس الامر (فيما) أى فى الشرطية التى (اذا كان المقدم) فيها (ملزوما لهما) اى للنقيضين ويكونان لازمين لهذا المقدم كقولنا اذا لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وليس بقائم فالمقدم ملزوم للنقيضين القيام وعدمه ولايلزم اجتماع النقيضين عند المنطقيين اذ أحدهما ليس رفعا للآخر ليكون نقيضه بل تاليهما متنافيان ولا بأس باستلزام المقدم المحال للمتنافيين وعند أهل العربية يلزم اجتماع النقيضين فى نفس الامر (فان قولنا زيد قائم فى وقت عدم ثبوت شئ من الاشياء) الذى هو معنى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد قائما عند أهل العربية (يناقض) ذلك القول (قولنا زيد ليس بقائم فى ذلك الوقت) الذى هو معنى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم حاصله انهم جوزوا استلزام المحال للنقيضين حتى ان المحقق الذى أيد مذهب أهل العربية قائل بهذا الاستلزام مع انه يلزم على مذهب أهل العربية اجتماع النقيضين على هذا التقدير فان المقدم اذا كان محالا كما فى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا يستلزم النقيضين مثلا قيام زيد وعدمه فصح ان يقال كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وكلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد ليس بقائم بناء على تجويز الاستلزام المذكور فاذا قيل معناه كما قال أهل العربية يكون لم يكن شئ من الاشياء قيد المسند الذى هو قائم فى الجزاء ويصير معناه زيد قائم فى وقت عدم ثبوت شئ من الاشياء وكذا ليس بقائم فى ذلك الوقت وعلى تقدير تجويز الاستلزام يكون كلاهما متحققين فى نفس الامر وهما متناقضان أو متنافيان فاذا اجتمعتا يلزم اجتماع النقيضين والمتنافيين فى نفس الامر وهو محال ومايلزم منه المحال لا يكون صحيحا فلا يصح مذهب أهل العربية وأما على مذهب المنطقيين القائلين بالحكم بين الشرط والجزاء لا يكون أحدهما نقيضا للآخر وباجتماعهما لايلزم اجتماع

النقيضين فى الواقع فلا محذور أصلا على هذا المذهب واليه أشار بقوله (أما اذا كان الحكم فى الشرطية بالاتصال) بين الشيئين كما فى القضية الشرطية المتصلة عند المنطقيين (لا يلزم ذلك) أى اجتماع النقيضين (فان نقيض الاتصال) فى القضية المتصلة (رفعه) أى رفع ذلك الاتصال وسلبه لا وجود اتصال آخر أى اتصال كان سواء كان فيه رفع تالى اتصال أول أولا حاصل دفع المحذور وهو اجتماع النقيضين عن مذهب المنطقيين انهم قائلون بكون الحكم بالاتصال بين النسبتين ففى قولنا كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد قائما الحكم بينهما لا فى زيد قائم فنقيضه ليس البتة كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا كان زيد قائما الان كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا لم يكن زيد قائما اذ هو ليس رفعه بل تالى أحدهما رفع التالى الآخر فبين التاليين منافاة والتنافى بين التاليين لا يوجب المنافاة بين القضيتين الشرطيتين اللتين تاليهما ذلك المتنافيان اذ المقدم المحال ملزوم لهما فى نفس الامر وانما الخلف اجتماع الحكم الشرطى بنقيضه وههنا ليس كذلك لان نقيض الاتصال رفعه وهو لا يجامعه وما يجامعه هو اتصال آخر ليس نقيضا له وبالجملة عند أهل العربية تكون القضيتان مطلقتين وقتيتين متنافيتين فى نفس الامر واجتماعهما ممتنع بالضرورة بخلاف المنطقيين فانهما عندهم قضيتان شرطيتان تاليهما متنافيان واجتماعهما فى نفس الامر لا يوجب اجتماع المتنافيين لعدم تنافيهما بتنافى التاليين فقط • لا يقال ان التناقض والتعاكس وغيرهما من الاحكام انما هو باعتبار نفس الامر وعدم ثبوت شئ من الاشياء مستلزم لانتفاء نفس الامر لكونه شيأ من الاشياء فعلى تقديره ينتفى نفس الامر الذى كان التناقض من أحكامه فالتناقض أيضا يكون منتفيا واذا انتفى التناقض فلا خلف • لانا نقول هذا على طريق الجدل والالزام فاما التزم المحقق الدوانى وجود التاليين متنافيين على تقدير المقدم المحال فى نفس الامر كما عرفت فقال المصنف رحمه الله تعالى بناء عليه • وقد يقال لو كان الحكم فى التالى يلزم انتفاء تينك النقيضين فى نفس الامر اذ انتفاء القيد مستلزم لانتفاء المقيد والقيد منتف فيلزم ارتفاع النقيضين هذا خلف بخلاف الحكم الشرطى بالاتصال بين الشيئين لان مناط صدقه ليس على صدق المقدم والتالى ولا يجاب عن جانب أهل العربية باستلزام المحال لان الشرطية صارت عندهم حملية فلم يبق فيها ملازمة ليتصور الاستلزام بل فيها حكم فى وقت واحد بالنقيضين الا ان يقال ان النقيض المقيد رفعه لا الرفع المقيد كما ان نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر فنقيض زيد قائم فى وقت عدم ثبوت شئ من الاشياء

هو رفع القيام في ذلك الوقت بان يجعل الظرف قيدا للثبوت و يورد السلب على هذا الثبوت المقيد لا رفعه بان يكون الظرف قيد الرفع و يجوز ان يكون مراد أهل العربية بجعل الشرط قيد المسند في الجزاء انه قيد لثبوت المسند للمسند اليه في الجزاء الموجب وقيد سلبه عنه في الجزاء السالب فصار تامقيدتين احداهما موجبة والاخرى سالبة ولا تناقض بين المقيدتين بل بين مقيد و رفعه كما بين اتصال و رفعه فالمحذور مدفوع عن مذهب أهل العربية كما هو مدفوع عن مذهب المنطقيين فاوجه حقيقته • وقد يقال ان الايجاب والسلب المقيدين اذا قيدا بقيد واحد واقعي يكونان متناقضين وأما اذا كانا مقيدين بقيد غير واقعي محال فلا نسلم التناقض بينهما لان الحكاية فيهما تكون عن عالم التقدير ولا بأس باجتماع الثبوت والسلب فيه (فمذهب المنطقيين هو الحق) قيل يلزم على مذهب المنطقيين أيضا اجتماع النقيضين في الصورة المذكورة اذ المتصلة تصدق مانعة الجمع بين نقيض تاليها وعين المقدم على ماتقرر عندهم ففي كلما لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان المدعى يصدق بين نقيض تاليه وعين مقدمه مانعة الجمع و يقال اما ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا واما لم يكن المدعى ثابتا واذا كان المقدم ملزوما للنقيضين يكون نقيض التالي لازما للمقدم بعينه والملزوم ينافي الاتصال ومانعة الجمع منه فلا يصدق فيصدق سلب منع الجمع بناء على اللزوم فيصدق ليس البتة اما ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا واما لم يكن المدعى ثابتا وهذه سالبة منفصلة والاولى موجبة منفصلة ولا شك في تناقضهما فصدق الشرطيتين اللتين تاليهما نقيضان يستلزم صدق النقيضين فيلزم اجتماع النقيضين على مذهب المنطقيين أيضا فالاولى احالة حقيقة مذهب المنطقيين الى البداهة من غير استدلال عليه كما لا يخفى على الذهن المستقيم والقلب السليم وصرح به بعض الاذكياء فافهم ❊ فصل ❊ (الموضوع) أي ما يحكم عليه في القضية وهو الجزء الاول منها (ان كان) أي الموضوع (جزئيا) أي حقيقيا لا يصدق على كثيرين (فالقضية) التي هو فيها تسمى (شخصية) لكون موضوعها شخصا معينا كزيد قائم (ومخصوصة) لخصوصية الموضوع والحكم عليه • وانما عدل عن قوله علما ليشمل أنا متكلم وهذا عالم (وان كان الموضوع) في القضية (كليا) صادقا على كثيرين (فان حكم عليه) أي على الموضوع (بلا زيادة شرط) على نفس الموضوع بان يعتبر نفسه من حيث هو هو من غير اعتبار أمر زائد عليه حتى الاطلاق فالاطلاق ههنا ليس في اللحاظ أيضا كما في الطبيعية (فهملة) أي هذه القضية تسمى مهملة (عند القدماء) أي قدماء المنطقيين

لاهمال الموضوع وخلوه عن السور (وان حكم عليه) أى على الموضوع (بشرط الوحدة الذهنية) أى بملاحظته مطلقا من غير ان يجعل الوحدة الذهنية والاطلاق قيدا له بان يعتبر فى المفهوم والعنوان لا فى المعنون وعبر من جهة العموم بالوحدة الذهنية لان توحدها لا يكون الا فى الذهن ووجه تعبيرها بالاطلاق ظاهر (فطبيعية) لكون الموضوع فيها طبيعية من حيث هى هى فموضوعها مقترن فى الذهن بجهة العموم والشمول فى بعض المواضع لافراده النوعية والشخصية وهذه الجهة فى اللحاظ فقط لا فى الملحوظ كالتشخص فى الشخص عند المحققين وقد يقال الفرق بين موضوع المهملة وموضوع الطبيعية ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفائه بخلاف الثانى فانه يتحقق بتحقق فرد لكن لا ينتفى بانتفائه بل ينتفى اذا انتفى جميع أفراده ويرد عليه انه ان أريد بالانتفاء فى موضوع المهملة انه ينتفى بانتفاء فرد بحيث لا يتحقق أصلا وينتفى رأسا بالكلية فباطل لوجوده فى غير هذا الفرد وسلبه بالكلية لا يكون الا اذا انتفى جميع موارد تحققه وليس كذلك وان أريد بالانتفاء انتفاؤه فى الجملة ولو كان بانتفاء فرد فصحيح لكن لا يبقى الفرق بينه وبين موضوع الطبيعية اذ هو أيضا ينتفى بانتفاء فرد فى الجملة فالقول بانتفاء أحدهما دون الآخر بهذا الانتفاء تحكم الا ان يتعدى حكم الافراد الى الاول دون الثانى والفرد المعدوم ينتفى رأسا وهذا الحكم يتعدى الى موضوع المهملة فبهذا الوجه يقال انه انتفى رأسا والثانى لما لم يتعد حكم الافراد اليه لم يتصف بانتفاء الفرد رأسا فتأمل ولا يقال ان الفرق بين موضوعهما بان يجعل الاطلاق قيدا العنوان أحدهما دون الآخر غير مفيد اذ اعتبار الاطلاق فى العنوان لغو بخلاف المعنون فانه تجرى عليه الاحكام ويختلف باعتبار القيود. لانا نقول بعض الاحكام يثبت للشئ باعتبار بعض الملاحظة دون بعض لان النوعية ثابتة للانسان باعتبار ملاحظة الاطلاق ويقال ان الانسان نوع بخلاف الخسران فانه لا يوجب ملاحظة الانسان باعتبار الاطلاق بل ملاحظة نفسه من حيث هو ويقال ان الانسان لفى خسر الا ان يقال لا فرق بهذا الاعتبار بين الموضوعين بل هذا الفرق يرجع الى التفرقة باعتبار المحمول فانه يوجب بهاتين الملاحظتين والكلام فى التفرقة باعتبار الموضوع فافهم. قال فى الحاشية لا يبعد ان يتوقع من المتوقد المستيقظ أن يقترح من هذا المقام ان لام التعريف ليست على وجوه أربعة فقط كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجى كما فى القضية الشخصية ولام الجنس كما فى المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما فى القضية الطبعية كقولك الانسان نوع ولام

الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى وجه الاقتراح وموجب الاستنباط الفرق بين موضوع مهملة القدماء وموضوع الطبيعية فاللام الداخلة على احداهما غير الداخلة على الاخرى فصارا لامين فزاد على المشهور بواحدة فكانت على انحاء خمسة ولك ان تقول ان مدخول لام الجنس لا ضير ان يعتبر فيه سوى الانطباق حيثية زائدة فهو يحتمل ان يكون الطبيعة من حيث هي هي أو الطبيعة من حيث لحاظ الاطلاق فيشمل الموضوعين فلا ضرورة الى أخذ الزيادة على المشهور فاللام التي مدخولها الطبيعة من حيث انطباقها على كل الافراد لام الاستغراق وما كان مدخوله الطبيعة من حيث انطباقها على بعض الافراد معينا وهو العهد الخارجي أو غير معين وهو العهد الذهني وما يكون مدخوله الطبيعة سواء كان يلاحظ مع حيثية زائدة أولا فهو لام الجنس ولام الطبعية المخترعة داخلة في لام الجنس فافهم (وان حكم فيها) أي في القضية (على افراده) أي افراد الموضوع (فان بين كمية الافراد) أي كون الحكم على كل الافراد أو بعضها بلفظ يدل على بيانها من الكل الافرادي أو البعض كذلك (فمحصورة) أي فهذه القضية تسمى محصورة لحصر افراد الموضوع بالمبين لكميتها (ومسورة) لاشتمالها على السور المبين للكمية (ومابه البيان) أي ما يبين به هذه الكمية (يسمى سورا) مأخوذ من سور البلد وهو ما يحيطها ولما كان هذا محيطا للافراد كلها أو بعضها يسمى به وانما لم يقل اللفظ الذي به البيان يسمى سورا ليعلم ان السور أعم من اللفظ وغيره اذ قد يكون وقوع النكرة تحت النفي من أسوار السلب الكلي وهو ليس بلفظ ومطلق البيان أعم من ان يكون بالدلالة الحقيقية أو المجازية يكفي في كونه سورا كما في لام الاستغراق والاضافة الاستغراقية وأصل السور ان يذكر في جانب الموضوع لتبين افراده لكن قد يجيء خلافه ولذا قال (وقد يذكر) أي السور (في جانب المحمول) على خلاف الاصل كما في قولنا زيد بعض الانسان (فتسمى) هذه القضية المذكور فيها السور في جانب المحمول (منحرفة) غير باقية على أصلها لانحراف السور عن وضعه الاصلي وهو وروده على الموضوع (وان لم تبين) أي كمية الافراد (فمهملة) عند المتأخرين والفرق بين المهملتين ظاهر (ومن ثمة) أي من أجل ان الحكم في المهملة على الافراد بدون بيان كميتها الا كلا ولا بعضا (قالوا) أي المتأخرون (انها) أي المهملة (تلازم الجزئية) يعني اذا صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس لانه اذا صدق الحكم على الافراد صدق على بعض الافراد واذا صدق على بعضها صدق ان الحكم على الافراد

أيضا مثلا اذا صدق الانسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان اذ صدقها لا يخلو اما أن يكون باعتبار جميع الافراد أو بعضها وعلى كلا التقديرين صدق الجزئية واذا صدق بعض الانسان حيوان صدق الانسان حيوان بلا مرية وأما مهملة القدماء فلا تلازم بينها و بين الجزئية من هذه الجهة الا ان يراد بالافراد أعم من الحقيقة أعني الانواع والاشخاص والاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار فقط فيكون بينهما تلازم فان موضوع الطبيعية هي الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية وهي بهذا الاعتبار فرد اعتباري للطبيعة من حيث هي هي فتى صدقت المهملة صدقت الجزئية و بالعكس قال الاستاذ المحقق قدس سره واما على طور القدماء فباطل لان لطبيعية ليست فردا من المهملة المعتبرة عندهم وليس فيها حكم على الافراد لان للخصم ان يقول بتعميم الافراد من الحقيقية والاعتبارية ولا شك ان الطبيعة المأخوذة من حيث العموم فرد اعتباري لها من حيث هي هي بل لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد مطلقا حقيقية كانت أو اعتبارية فظهر ان الطبيعية من حيث هي هي أعم من الموضوعات مطلقا وانها تتحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفاء فرد رأسا ولو بالعرض كما سبق منا تحقيقه آنفا وهي موضوع القضية المهملة على طريق القدماء انتهى فالقول بالتلازم انما وقع عن المتأخرين وعلى تقدير وقوعه عن القدماء يكون التلازم مخصوصا بالقضايا المتعارفة وهي التي يكون الحكم فيها بان ماهو فرد للموضوع هو فرد للمحمول ولا شك ان مهملات هذه القضايا تستلزم الجزئية • لا يقال ان قولنا بعض الانسان جزئي قضية جزئية صادقة ولا تصدق المهملة ههنا لعدم صدق قولنا الانسان جزئي اذ لا يصح اسناد الجزئية الى طبيعة الانسان لانا نقول اذا أريد بالانسان طبيعته تكون مهملة عند القدماء وعدم صدقها غير مضر اذ لا تلازم بينها وبين الجزئية كما عرفت وان أريد منه افراده الغير المبين كميتها فصادقة اذ يصح اسناد الجزئية اليها وان لم يصح الى الطبيعية • فان قلت لم جمع المصنف رحمه الله تعالى بين تقسيمي القدماء والمتأخرين ولم يكتف بأحدهما كما في أكثر الكتب • قلت لئلا يختل الحصر بخروج احدى المهملتين عن احد التقسيمين اذ المهملة القدمائية تخرج عن تقسيم المتأخرين ومهملتهم خارجة عن تقسيم القدماء وفي الجمع احاطة بجميع الاقسام الا ان يعمم موضوع الطبيعية و يدخل فيها المهملة القدمائية فيستغني بذكر الطبيعية عنها كما فعل المتأخرون و يقال باستغناء ذكر الجزئية التي مصداقها متحد مع مصداق مهملة المتأخرين عن ذكرها عند القدماء فافهم ولما اختلف القوم في ان الحكم في المحصورة هل على الطبيعة أو

على افرادها شرع المصنف رحمه الله تعالى فى بيانه وماهو الحق عنده فقال (اعلم ان مذهب أهل التحقيق) أى المحققين ومنهم المحقق الدوانى وغيره (ان الحكم فى القضية المحصورة على نفس الحقيقة) أى حقيقة الافراد بحيث يسرى الحكم من الحقيقة اليها (لانها) أى الحقيقة (حاصلة فى الذهن حقيقة) أى بالذات لانها كلية فظرف عروضها الذهن فهى معلومة بالذات (والجزئيات) الموجودة فى الخارج (معلومة بالعرض) أى بواسطة الحقيقة (فليست) الحقيقة (محكوما عليها الا كذلك) أى حقيقة حاصله ان المعلوم بالذات يكون محكوما عليه بالذات والحقيقة معلومة بالذات دون الافراد لان المعلوم بالذات هو الامر الذهنى لا الخارجى والحاصل فيه هو الحقيقة والافراد من الامور الخارجية لا حصول لها فى الذهن بالذات فلا تكون معلومة كذلك فصارت الحقيقة المعلومة بالذات محكوما عليها بالذات والجزئيات المعلومة بالعرض تكون محكوما عليها بالعرض و يرد عليه ان المحكوم عليه يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات وان لم يكن معلوما كذلك والملتفت اليه بالذات انما هو الافراد فيكون محكوما عليها كذلك وقد يقال ان المحكوم عليه بالذات يكون ماهو موجود بالذات والموجود بالذات انما هو الافراد والطبيعة وجودها فى ضمنها فلا تكون محكوما عليها الا بواسطتها كما يحكم به العقل السليم والفهم المستقيم قال الاستاذ قدس سره ان الوصف العنوانى للموضوع لابد فى المحصورات ان يصدق على افراده بالفعل كما هو المشهور عند الشيخ الرئيس فلابد فى تحصيل القضية المحصورة أولا من حصول الطبيعة الكلية للافراد فى الذهن سواء كانت ذاتية أو عرضية ثم يجعل العقل تلك الطبيعة مرآة لتلك الافراد وتطبيقها عليها ثم يحكم على تلك الطبيعة من حيث سريانها فيها و بالجملة لابد فى جانب الموضوع المحكوم عليه فى القضايا من حيثية تطبيق الطبيعة على الافراد وهذه الحيثية اما تقييدية للحكم أو تعليلية له والثانى خلاف الضرورة الصافية عن اختلاط الوهم فتعين الاول وهو مفض الى مرامهم وهذا البيان يكفى للناظر وان لم يقحم المناظر انتهى كلامه و وجه عدم اقحام المناظر انه يقول اذا كانت الحيثية تقييدية فان أرادوا بالماهية مع هذه الحيثية المركبة التقييدية فلم يبق فى كل انسان حيوان الانسان وحده موضوعا بل كان جزأ من الموضوع المركب من الماهية وقيد وصف الانطباق وان أرادوا مرتبة يصدق عليها هذا المركب كما هو الظاهر فهى اما عبارة عن الماهية من حيث انها وجدت فى الذهن بوجود نسب الى الافراد بالعرض فهذه المرتبة ليست الا فى الذهن فانحصرت

المحصورات في القضايا الذهنية كالطبيعة واما عبارة عن مرتبة موجودة في الخارج وظاهر ان الموجود في الخارج اما مرتبة نفس الطبيعة من حيث هي أو مرتبة الطبيعة من حيث الخصوصية التي هي الافراد والاولى مهملة والثانية لا تصلح للحكم على رأيهم فاما لم تصلح هذه المرتبة للحكم كان الافراد محكوما عليها كما قال المتأخرون ويكفي للحكم الحصول بالعرض هذا حاصل ما في بعض الشروح ويمكن دفع الايراد بان الافراد كما هي معلومة بالعرض كذلك يلتفت اليها بالعرض والملتفت اليه بالذات انما هو الطبيعة من حيث الانطباق على الجزئيات وما هو المشهور من ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء بالعكس ليس على ظاهره بل معناه ان الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه فصار ملتفتا اليه بالذات والطبيعة موجودة بالذات عند المحققين كما عرفت في موضعه فاذا كانت ملتفتا اليها موجودة بالذات فما المانع من كونها محكوما عليها كذلك • فان قلت ان الحكم في الطبيعية والمهملة القدمائية أيضا على الطبيعة كما في المحصورة فما وجه بيان المصنف رحمه الله تعالى بها دونهما • قلت وجه البيان في المحصورة الاختلاف الواقع فيها كما عرفت وفي الطبيعية والمهملة القدمائية لا مساغ للاختلاف فالطبيعية والمهملة والمحصورة سواء في الحكم على الطبيعة الا ان حكم الطبيعة المأخوذة بشرط الوحدة الذهنية التي هي موضوع القضية الطبيعية لا يتعدى الى الافراد كالنوعية في قولنا الانسان نوع فانها غير متعدية الى افراده بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه صالح للعموم والخصوص وفي المحصورة الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق من غير ان يؤخذ هذا الوصف قيدا له بل على نحو يصلح بهذا الوصف فحكمها يتعدى الى الافراد فان كان على جميعها تكون كلية وان كان على بعضها تكون جزئية وفي مهملة المتأخرين الحكم على الطبيعة كذلك من غير بيان كمية الافراد (وربما يتراءى) أي يظن (انه لو كان كذلك) أي كان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة كما قال المحققون (لاقتضى الايجاب) أي القضية الموجبة التي حكم فيها بالايجاب (وجود الحقيقة) أي كون الحقيقة موجودة (فان المثبت له) أي ما يثبت له الحكم في القضية (هو المحكوم عليه حقيقة) أي ما يحكم عليها فيها حقيقة ولا شك ان الايجاب يقتضي وجود المثبت له واذا كان هو المحكوم عليه فيقتضي وجوده أيضا والمحكوم عليه هو الطبيعة عندهم فيلزم استدعاء الموجبة وجود الحقيقة فلا تكون صادقة بدون وجودها (مع انها) أي الحقيقة (قد تكون عدمية) أي يعتبر

فيه العدم كما في معدولة الموضوع كقولنا اللاحى جماد (بل سلبية) كما في سالبة الموضوع كقولنا كلما ليس بحى فهو جماد والموجبة صادقة فيلزم صدق الموجبة بدون وجود الحقيقة هذا خلف حاصله المعارضة والنقض بيان الاول ان الطبيعة ليست محكوما عليها اذ لو كانت كذلك لكانت مثبتا لها اذ المثبت له هو المحكوم عليه فاقتضاها الايجاب كما هو مقتضاه على مذهب أهل التحقيق مع ان الايجاب لا يقتضى وجودها اذ يصدق بدونها كما في القضية المعدولة الموضوع والسالبة الموضوع فان الطبيعة فيهما عدمية أو سلبية لا وجود لها فعلم انها ليست محكوما عليها فقام الدليل على خلاف المدعى هذا هو المعارضة على ان القضية قد تكون موجبة خارجية مع عدم الطبيعة فلو كانت محكوما عليها يلزم وجود العدميات والسلبيات في الخارج و بيان الثانى ان الحكم لو كان على نفس الحقيقة لاقتضى وجودها في جميع الموجبات ولا يصدق عند عدمها لان الايجاب يقتضى وجود المثبت له الذى هو المحكوم عليه مع ان بعض الموجبات التى تكون حقيقة موضوعها عدمية كمعدولة الموضوع أو سلبية كسالبة الموضوع ليس كذلك فيختلف هذا الحكم في تلك المواضع وهذا هو النقض فهنى المعارضة على عدم الفرق بين المثبت له والمحكوم عليه كما لا يخفى (فالحق في) هذا المقام (ان الافراد وان كانت معلومة بالوجه) أى بواسطة الحقيقة الحاصلة في الذهن المعلومة بالذات (لكنها) أى الافراد محكوم عليها حقيقة) فمعلومية الافراد بأى وجه كان تصحح كونها محكوما عليها حقيقة (ألا ترى الى الوضع العام) أى الوضع الذى يكون بلحاظ مفهوم كلى (والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه) أى الخاص الجزئى (هو) أى هذا (المعلوم الموضوع له حقيقة) هذا تأييد لكون المعلوم بالوجه محكوما عليه بالذات بان الوضع فرع للعلم والعلم بالوجه يكفى للوضع فيجوز ان يكفى للحكم أيضا فالافراد وان كانت معلومة الوجه لكن تكون محكوما عليها حقيقة • لا يقال فرق بين الحكم والوضع فان الحكم لابد فيه من الحصول والالتفات بالذات وفي الوضع يكفى الالتفات بالذات فقط وان لم يكن الحصول كذلك فالمعلومية بالوجه تكفى للوضع ولا تكفى للحكم فالتأييد غير مؤيد • لانا نقول ان الملتفت اليه بالذات هو الحاصل في الذهن وفي العلم بالوجه الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذى الوجه فالحاصل هو الملتفت اليه فلا يكون أحدهما بدون الآخر فالوضع والحكم سيان عند العقل الصائب فافهم (والجواب) عما يتراءى (ان مفاد الايجاب) أى ما يفيده الايجاب (مطلقا) سواء كان تحصيليا أو عدوليا أو سلبيا (هو) أى

المفاد (الثبوت) أي ثبوت المحمول للموضوع (مطلقا) أي على الانحاء الثلاثة سواء كان بالذات أو بالعرض (وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة) أي بوجه من الوجوه أعم من ان يكون بالذات أو بالعرض (اما انه) أي الثبوت (لماذا) أي بلاواسطة (أولا و بالذات) أي بلاواسطة أمر آخر (للطبيعة) أي ثابتا لها أولا و بالذات (أو للفرد) من أفرادها (فمفهوم زائد) أي الثبوت أولا و بالذات معنى زائد (على الحقيقة) أي حقيقة الايجاب وانما حقيقته هو الثبوت مطلقا قال في الحاشية حاصله انه فرق بين المحكوم عليه حقيقة في القضية و بين المثبت له أولا و بالذات في نفس الامر فان الاول فرع العلم دون الثاني انتهى محصوله انه فرق بين المحكوم عليه والمثبت له والقول بأن المثبت له هو المحكوم عليه ممنوع فان المثبت له شيء ثبت له المحمول في الواقع بلا اعتبار المعتبر و بلا ملاحظة العقل بمعنى انه لا يتوقف على العلم بل يكفي وجوده في الواقع و المحكوم عليه ما اعتبر العقل تحققه في ضمن الافراد عند الحكم فيكون فرع العلم موقوفا عليه ولا يكفي وجوده في الواقع بدون العلم فلا يكون أحدهما عين الآخر فاذا كانا متغايرين فالايجاب انما يقتضي وجود المثبت له لا وجود المحكوم عليه فالقضية يكون الحكم فيها على نفس الحقيقة بالذات مع كونها عدمية ولا يقتضي الايجاب وجودها وانما يقتضي وجود المثبت له بالذات والطبيعة مثبت لها بالعرض فيكفي تحققها و وجودها كذلك فالطبيعة العدمية أو السلبية وان كانت معدومة بالذات في القضية الخارجية لكنها متحققة بالعرض بالنسبة الى الافراد والنسبة بين المثبت له بالذات والمحكوم عليه بالذات بالعموم والخصوص من وجه اذ هما يجتمعان في الحكم بالحركة على السفينة فانها محكوم عليها بالحركة بالذات و يثبت لها الحركة في نفس الامر بالذات و يفارقان في الحكم بالحركة على الجالس فيها والحكم بالتحيز على الاسود نظرا الى الجسم فالمحكوم عليه بالذات في الاول متحقق دون المثبت له كذلك فان الجالس يحكم عليه بالحركة مع ان ثبوتها له في نفس الامر بالعرض بواسطة السفينة لا بالذات وفي الثاني يتحقق المثبت له بالذات دون المحكوم عليه كذلك فان التحيز ثابت للجسم بالذات في نفس الامر وانما يحكم عليه على بأسود بواسطة كونه جسما فاذا ظهر الفرق بينهما فيجوز ان يكون الشيء مثبتا له ولا يكون محكوما عليه فاقتضاء الايجاب وجود المثبت له لا يستلزم اقتضاء وجود المحكوم عليه وأورد عليه الاستاذ قدس سره في شرحه فان شئت فارجع اليه وقد يجاب بعد تسليم الاتحاد بين المحكوم عليه والمثبت له بعدم تسليم اقتضاء الايجاب الوجود حقيقة بان ثبوت

الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له بالذات بل يكفي ثبوته بالعرض وهو وجوده لوجود منشأ الانتزاع كما في القضايا الايجابيـة التي موضوعاتها مفهومات انتزاعية والطبيعة العدمية والسلبية موجودة بوجود منشأ انتزاعها وهي الافراد فانها متحـدة معـها فكانت موجودة بالعرض فيها ولك ان تقول ان المثبت له لا بد ان يكون موجودا ثابتا بالذات اذ الصفة ثابت له بالذات وان لم يكن ثابتا في نفسه يلزم أزيدية الصـفة على الموصوف فتفكر وقريب من هـذا الجواب ما يجاب بان الحقيقـة العدمية ان أريد بها ما يكون العدم معتبرا في مفهومها فسـلم لـكن لا يضرنا لان لعـدمي بهـذا المعنى لا ينافي كونها موجودة بجـواز كونها موجودة بوجود الافراد وان أريد بها ما تـكون معدومة لا وجود لها أصلا لا بالذات ولا بالعرض فـلا نسلم الحقيقة العدميـة بهذا المعنى اذ لا شـك في كونهـا موجودة بالعرض لان افرادها موجودة وهي متحـدة معها فتـكون موجودة بوجودها بلا مرية فتأمـل فيـه • ولما فرغ من تحقيق المحـكوم عليه شرع في بيان أقسام المحصورة وما يبين كمية ما يحكم فيها عليـه فقال ﴿ المحصورة ﴾ ولم يتعرض لغـيرها لانها معتبرة في القياسات والعلوم وغـيرها اما مندرجـة فيها كالشخصية والمهـملة فانهما مندرجتان في الجزئية التي هي قسم من أقسام المحصورة واما غـير معتبرة في العـلوم كالطبيعية وهذا هو وجـه الاقتصار على بيان المحصورة (وهي أربعـة) اذ الحـكم فيها سواء كان ايجابا أو سلبا لا يخـلو اما ان يكون على جميـع الافراد أي على الطبيعـة من حيث انطباقها على جميعها أو بعضـها فالاول (الموجبـة الـكلية) وجـه تسميتها ظاهر لـكون الحـكم فيها بالايجـاب عـلى كل الافراد (وسورها) أي سور الموجبـة الـكلية وهو اللفظ الدال على احاطة جـيـع الافراد كاحاطة سور البلد (لفظ كل) أي الـكل الافرادي فان لفظه موضوع لاحاطتها كقولنا كل انسان حيوان (ولام الاسـتغراق) أي اللام التي تسـتغرق جميع الافراد فهـي كالـكل في احاطتها كقوله تعـالى ان الانسان لفي خسر لدلالة الاسـتثناء عليه (و) الثاني (الموجبة الجزئيـة) و وجه تسميتها لـكون الحـكم فيها بالايجاب على البعض وعـدم كونه على كل الافراد (وسـورها) أي سور الموجبـة الجزئيـة (بعض) كقولنا بعض من الحيوان انسان (أو لفظ واحـد) كقولنا واحد من الحيوان انسان (و) الثالث (السالبة الكلية) لـكون الحـكم فيها بالسلب عن كل الافراد (وسورها) أي السالبـة الـكلية (لا شيء) كقولنا لا شيء من الانسان بحجر (أو لا واحـد) كقولنا لا واحد من الانسان بفرس (و وقوع النـكرة تحت النـفي) وهو أيضا من سور السالبـة الـكليـة لانه يفيـد

العموم • فان قلت ان شيا وواحدا نكرتان وقعتا تحت النفي في لاشئ ولا واحد فاذا كانا سورين للسلب الكلي ففهم منهما كون النكرة تحت النفي من سورها فلا حاجة الى التصريح بوقوع النكرة تحت النفي • قلت هذا تعميم بعد تخصيص فان لاشئ ولا واحد لفظان خاصان يفيدان العموم بوقوع النكرة تحت النفي فبعد ذكرهما صرح بالعموم لئلا يتوهم بالخصوصية بهما بل يجري في غيرهما أيضا كقولنا ما من رجل في الدار أي لاشئ من افراده فيها (و) الرابع (السالبة الجزئية) لكون الحكم فيها بالسلب عن بعض الافراد (وسورها) أي سور السالبة الجزئية (ليس كل) كقولنا ليس كل حيوان بانسان (وليس بعض) كقولنا ليس بعض الانسان بفرس (و بعض ليس) كقولنا بعض الانسان ليس بفرس والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل يدل على رفع الايجاب الكلي بالمطابقة فان معنى ليس كل حيوان انسانا ان ثبوت الانسان لكل افراد الحيوان مرفوع والسلب الجزئي لازم له لانه اذا رفع عن جميع الافراد فلا شك في رفعه عن بعضها اذ الرفع من الجميع لا يخلو اما ان يكون بعدم الثبوت لشئ من الافراد او بالثبوت للبعض والنفي عن البعض وعلى كلا التقدير ين يتحقق الرفع عن البعض وهذا هو السلب الجزئي بدون العكس اذ يجوز ان يكون الرفع عن البعض مع الثبوت للبعض فلا يتحقق الرفع عن الكل وليس بعض و بعض ليس مدلولهما المطابقي الجزئي لان معناهما سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع و رفع الايجاب الكلي لازم لهما لانه اذا رفع عن البعض لم يكن ثابتا للكل هذا هو السلب الكلي فظهر الفرق بينهما و بين ليس كل وأما الفرق بينهما فبأن ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كما في قولنا ليس بعض من الانسان بحمار لكون البعض نكرة واقعة تحت النفي مفيدة للعموم بخلاف بعض ليس فانه يدل على السلب الجزئي بالمطابقة دائما وقد يذكر الايجاب العدولي كما اذا تقدم الرابط على حرف السلب وليس بعض لا يكون كذلك لان حرف السلب مقدم عليه فيصير سالبا قطعا (وفي كل لغة) من اللغات سواء كانت عربية أو فارسية أو هندية (سور) أي لفظ دال على بيان كمية الافراد (يخصها) أي يخص هذا السور بهذه اللغة ولا يوجد في غيرها اذ كل لغة مخالفة للغة أخرى فالسور في احداها يكون مخالفا للسور في الاخرى كما يعلم باستقراء اللغات ❊(تبصرة)❊ أي هذا الذي يذكر فيما بعد تبصرة للطالب لكونه مشتملا على تحقيق المحصورات الاربع التي يتوقف عليها الحجة والتعبير عن اسم الفاعل بلفظ المصدر لقصد المبالغة (قد جرت) أي استمرت (عادتهم) أي عادة المنطقيين والعادة الفعل الدائمي أو الاكثري ومقابلها النادر

(باسم) أى المنطقيين (يعبرون عن الموضوع) أى عن الجزء الاول فى القضية (بج) أى بلفظ ج (وعن المحمول) أى الجزء الثانى للقضية (بب) أى بلفظ ب وهذا التعبير ليس عن مفهوميهما بل عما يقع موضوعا ومحمولا فى القضايا ولما كان لفظ كل من ج وب فى الكتابة حرفا واحدا بسيطا والتلفظ بهما على المشهور كان باسم مركب كالجيم والباء فاشار اليه بقوله (والاشهر) عند المنطقيين (التلفظ بهما) أى بج وب (اسما مركبا) كالجيم والباء لا بسيطا كما تقتضيه الكتابة (كالمقطعات) أى الحروف التى يقطع أحدها عن الآخر (القرآنية) أى الواقعة فى القرآن المجيد نحو الم كهيعص فانها وان كانت فى الكتابة بسائط لكنها فى التلفظ أسماء مركبة فكذا حال ج ب يتلفظان باسمين مركبين هذا رد على الفاضل اللاهورى عبد الحكيم السيالكوتى حيث قال الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لان الاختصار حاصل به وأما التلفظ باسمهما أعنى كل جيم باء فهو تلفظ باسمين ثلاثيين يشاركهما سائر الاسماء الثلاثية ولانه اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما فى قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه فلا يكون التعبير دالا على الشمول بجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما أصلا فيعلم انه يعبر بهما عن الموضوع والمحمول فما قيل انه خطأ نخطأ والعجب انه استدل على ان الحق ان يتلفظ هكذا كل جيم باء بانه لا اسم لحروف الهجاء بسيطا فان حروف الهجاء لا حاجة فى التلفظ بها الى التوسل بالاسماء كما فى قولنا زيد ثلاثى انتهى كلامه ورد عليه البعض بان دعوى الشهرة من الجانبين بلا بينة والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الاصل فى كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها ولهذا تكتب صورة البسيط عند التركيب كما فى جحفر لكن لا يبعد ان يصطلحوا على كتابة حرف واحد من الحروف المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية عن بلد والتاء كناية عن قرية طلبا للاختصار فى الكتابة وكما يكتب فى المقطعات القرآنية صورة البسائط لغرض من الاغراض والاختصار أيضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيط وان كان كمال الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى لسانهم اليونانية التى هى أطول الالسنة فما قاله المصنف رحمه الله تعالى ليس بمستبعد أيضا وما قاله الفاضل اذا تلفظ باسميهما يفهم منهما الحرفان المخصوصان فلا يكون التعبير دالا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظا بسيطين فانه لا معنى لهما فليس بشئ لانه كما يفهم

عنـد التلفظ باسميهما ثبوت أحد الطرفين للآخر كذلك يفهم عند التلفظ بهما بسيطين هـذا الثبوت أيضا غاية الامر انهـما لـكونهـما من جنس الحروف والاصوات قـد يتلفظ باسميهما كما في هـذا الاسم ثلاثى انتهـى • لايخـفى عليـك ان الظاهر ماقاله الفاضـل اللاهورى فان الاختصار الاتم انما هو فيـه والمقصود هو الاختصار بالنسـبة الى اللغـة العربيـة لان المنطق لما نقل من اليونانيـة الى العربية ترك اليونانية بالكلية وبقى العربية فالمنظور الاختصار بالنسـبة الى لسانهم العربيـة وأيضا حصول الاختصار بالنسـبة الى اللسانين أولى من الاختصار بالنسـبة الى لغة واحـدة فالانسب ان يعـبر باسم بسيط ودفع توهم الانحصار انما هو فى البسيط اذ هو موضوع لغرض التركيب لا للمعانى بخلاف المركب فانه يحتمـل ان يكون موضوعا للمعانى فالقياس على المقطعات القرآنيـة قياس مع الفارق لانها من المتشابهات مع ان الـكلام فى التعبـير لغرض واضح المراد وهو التعـميم وعـدم الانحصار والاختصار الاتم والتعبـير باللفظ المركب فى المقطعات يجوز ان يـكون لغرض آخر يقتضى ذلك التعبـير الله ورسوله أعـلم به فقياس ماهو ظاهر المراد على الآخر الخـفى الذى لايعـلم سره الا الله تعالى غـير ملائم (ويدل على ذلك) أى الاشتهار (انهم) أى المنطقيين (يعـبرون بالجيم والجيمـة والباء والبائية) فـلو كان التلفظ بسيطا يعبرون بالجيـة والبية وهذا الايضر ماقال اللاهورى لان الاكـثر فى التعبـير هو البسـيط بقرينـة الـكتابة اذ الاصـل فى كل كلمـة ان يكتب موافق لفظها (وبالجملة اذا أرادوا) أى المنطقيون (التعبـير) أى البيان (عن الموجبـة الـكلية) بألفاظ تعم جميـع المواد ولا تختص بفرد من الافراد (اجراء للاحكام) أى لتجرى عليها الاحكام المذكورة فى علم المنطق من عكس المسـتوى وعكس النقيض وغـير ذلك (جردوها) أى جعلوا الموجبة الـكلية مثـلا خالية مجردة (عن المواد) المعينـة بحيث لا تختص بمادة من المواد ككل انسان حيوان مثـلا بل يوجد فيها وفى غـيرها (دفعا لتوهم الانحصار) أى هذا التجريد لدفع توهـم الانحصار للقضـية فى الموضـوع والمحمول المخصوصـين (وقالوا) أى المنطقيون فى الموجبـة الـكليـة (كل ج ب) فـلا يقـال ان دفع الانحصار يكون فى كل موضوع ومحمول أيضا فما وجه هذا القول • لانا نقول دفع توهم الانحصار مع الاختصار فى العبارة لايحصـل فى كل موضوع ومحـمول كما يحصـل فى كل ج ب • فان قلت ان حروف الهجاء كانت كثـيرة فلم اختاروا هـذين الحرفين منها • قلت لان أولها ألف وهو غـير قابل للتلفظ لـكونه ساكنا دائما فـتركوه وأخذوا الثانى وهو الباء والتاء والثاء

كانتامتشابهتين له فى الخط فلواختاروا واحدامنهما لم يتميز الموضوع عن المحمول فى الخط فتركوهما واختاروا الخامس وهو الجيم لتميزه عنه فى الخط وعكسوا الترتيب بان قدموا الخامس وأخروا الثانى لئلا يتوهم ان المراد بهما أنفسهما أعنى الحرفية لا الموضوع والمحمول (فههنا) أى فى المحصورة الموجبة الكلية (أربعة أمور) لفظ كل وج وب والحمل (فلنحقق أحكامها) أى أحكام تلك الامور الاربعة (فى مباحث) جمع مبحث من البحث بمعنى التفتيش (الاول) أى أول تلك المباحث (ان الكل) أى لفظ الكل (يطلق) بالاشتراك اللفظى بمعنى الكلى أى مالا يمتنع فرض صدقه على كثيرين (مثل كل انسان نوع) بمعنى ان الانسان الكلى نوع اذ أفراده اشخاص لا أنواع يثبت حكم النوعية بها (و بمعنى الكل المجموعى) أى الذى يشمل جميع افراد المدخول عليه اذا كان كليا فهى أجزائه أيضا (نحو كل انسان) أى مجموعه الذى يشتمل على جميع افراده التى هى أجزاء هذا المجموع المركب منها (لاتسعه هذه الدار) بحيث يدخل كلها فيها و يحيطها على سبيل الاجتماع معا اذ يشمل جميع الاجزاء سوى الافراد اذا كان جزئيا نحو كل زيد حسن (و بمعنى الكل الافرادى) أى الذى يشتمل كل واحد واحد من افراده بدلا كان أو اجتماعا مثل كل انسان حيوان (والفرق بين المفهومات الثلاث) أى الكل بمعنى الكلى والكل بمعنى الافرادى والكل بمعنى المجموعى (ظاهر) بان الكل بمعنى الكلى ينقسم الى الجزئيات والكل المجموعى ينقسم الى الاجزاء والجزئيات غير الاجزاء لصدقه عليها وعدم صدق الكل على الاجزاء وفى الثالث يصدق على كل واحد واحد انه شخص واحد بخلاف الاول والثانى اذ الاول ليس بشخص والثانى مجموع الاشخاص والاجزاء وقد يفرق بان الكل الاول لا يسرى اليه أحكام الافراد فانه لا يقال كل انسان بمعنى الانسان الكلى انه كاتب بخلاف الاخيرين و يصدق الثانى فى المثال المذكور فى المتن دون الثالث وفى كل انسان يشبعه هذا الرغيف يصدق الثالث دون الثانى وقد يفرق أيضا بان الاول جزء الثالث والثالث جزء الثانى والجزء مغاير للكل فصار كل واحد منها غير الآخر (والمعتبر فى القياسات) المذكورة والعلوم الحكمية (هو) أى المعتبر (المعنى الثالث) وهو الكل الافرادى يعنى اطلاق الكل وان كان على معان ثلاثة لكن المعتبر فى القياسات والعلوم المعنى الثالث وهو الكل الافرادى اذ لو كان المعتبر هو المعنى الاول أو الثانى يلزم عدم انتاج الشكل الاول الذى هو أبين الاشكال فى النتيجة اذ الانتاج لا يكون الا بتعدى حكم الاوسط الى الاصغر واذا أردنا

من الاوسط الكل بمعنى الكلي و يحكم عليه بشيء لايلزم منه ان يحكم به على الاصغر اذ الاصغر حينئذ يكون مغايرا للاوسط والحكم على أحد المتغايرين لايوجب ان يكون حكما على الآخر كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس فالكل في هذه القضية بمعنى الكلي أذ افراد الحيوان لايصدق عليها الجنسية وانما يصدق على طبيعة الحيوان من حيث هي هي فالجنسية صدقت على طبيعة الحيوان لاعلى افراده والانسان من افراده فلا تصدق عليه الجنسية فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تلزم النتيجة لعدم تكرار الاوسط اذ الحيوان الذي في الصغرى هو ما اشتمل على الافراد وفي الكبرى ليس كذلك وكذلك اذا أردنا بالكل الكل المجموعي لم يتعد الحكم أيضا لجواز ان يكون الاوسط أعم من الاصغر والحكم على مجموع افراد الاعم لايجب ان يكون حكما على مجموع افراد الاخص كقولنا كل انسان حيوان بمعنى ان مجموعه حيوان ومجموع الحيوان ألوف ألوف لايلزم منه ان يكون مجموع الانسان ألوفا ألوفا بعدد ألوف الحيوان بخلاف ما اذا أريد الكل بمعنى الكل الافرادي فانه حينئذ تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر ظاهر اذ الاصغر حينئذ من افراد الاوسط فاذا حكم على كل واحد واحد من افراده بحكم فلا شك في ثبوت هذا الحكم للاصغر الذي هو من جملة افراده (والمشتمل عليه) أي على الثالث وهو الكل الافرادي (هي) أي المشتمل عليه وتأنيث الضمير باعتبار الجزء (المحصورة) أي القضية المحصورة التي مر معناها (أما الاولى) أي القضية التي تشتمل على الكل بمعنى الكلي (فطبيعية) أي قضية طبيعية لكون الحكم فيها على الطبيعة كقولنا كل حيوان جنس (والثانية) أي القضية التي تشتمل على الكل بمعنى المجموعي قضية (شخصية) ان كان مدخولها جزئيا حقيقيا نحو كل زيد حسن وكل الرمان مأكول (أو) قضية (مهملة) ان كان مدخولها كليا نحو كل انسان لايسعه هذا الدار فان مجموع الانسان يحتمل الزيادة والنقصان فكان الحكم على الافراد من غير بيان كميتها لا كما زعم البعض انها شخصية مطلقا أو مهملة مطلقا قال في الحاشية اعلم انه من القائل من ذهب الى انها شخصية مطلقا والآخر الى انها مهملة مطلقا فاشار الى ان الحكم الكلي عن كل منهما خطأ بل الحق ان بعضها شخصية نحو كل زيد حسن و بعضها مهملة نحو كل انسان لايسعه هذه الدار خارجية فانه يحتمل الزيادة والنقصان لتعدد افراده وليس هناك بيان الكمية فافهم انتهى • حاصله انه اختلف في الثانية فذهب البعض الى كونها شخصية مطلقا سواء كان مدخول الكل جزئيا أو كليا لامتناع صدق المجموع على كثيرين ذهنا وخارجا وانما هو

واحـد شخصي وذهب البعض الى انها مهملة مطلقا والـكل عنوان الموضوع وليس بسور دال على كمية الافراد • لا يقال ان البعض لا يدخـل على الـكل المجموعي فـلو كان له افراد متعـددة لدخل البعض عليـه واذا لم تتعـدد افراده لا تـكون مهملة • لانا نقول عـدم دخول البعض ليس بعـدم تعدد الافراد حـتى ينافي كونها مهملة بل لاجل كون الموضوع مفهوما منحصرا في فرد كانه العالم و يرد النقض على هـذا القائل بان كل زيد حسن ليس بمهـملة اذ الحـكم فيه على أجزاء معنيـة في شخص معـين لا على افراده فاشـار المصـنف رحمـه الله تعـالى الى ان ادعاء كل واحـد منهـما بكونه شخصية مطلقا أو مهـملة كـذلك خطاء بل الحق ان البعض من القضايا المشـتملة على الـكل المجموعي شخصـية نحو كل زيد حسن و بعضـها مهملة نحو كل انسان لا تسـعه هذه الدار وهي قضـية خارجـية تحتمـل الزيادة والنقصان لتعـدد افراده وعدم بيان الـكمية ولك ان تقول انها شخصية وليست بمهـملة وان كان مدخول الـكل كليا اذ لا يخلو من ان يراد جميع افراد هذا الـكلي بحيث لا يشـذ عنه فرد سواء كان موجودا بالفـعل أو بالقوة أو معـدوما أو بعضها بالفعل موجودا و بعضـها معـدوما أو يراد جميع الافراد الموجودة فان كان الاول فلا شـك في كونها شخصية اذ جميع الافراد بهـذا الاعتبار شخص معين لعدم صدقه على كثيرين من هـذا الاعتبار وان كان الثاني فهو أيضا شخص معـين اذ جميع الافراد الموجودة بحيث لا يشـذ عنه فرد من تلك الافراد متعـين يمنع صدقه على كثـيرين • فان قلت قـد يراد مجموع الافراد بمعـنى أي مجموع كان فتعـدد الافراد بحسب المجموعات ولم يـبين فصارت مهـملة • قلت الجميع بهذا المعـنى ليس مدلول الـكل المجموعي بل هو مدلول البعض فـلا يراد منه المجموع بهـذا المعنى وانما يراد منـه المجموع المحيط بجميـع ما يدخل عليـه فلا شـك في امتناع صدقـه على كثيرين فاذا امتنع صدقـه على كثيرين صار ما اشـتمل عليـه شخصية ولو اصطلح على ارادة الجميـع أي جميـع كان فـلا مناقشة ولا يضرنا اذ الـكلام في مقتضى الـكل من حيث هو هو ومقتضاه بهـذا الاعتبار ليس الا حصر جميـع ما يدخله من غـير قبول الزيادة والنقصان فتأمـل (والتي) أي القضـية التي (اشتملت على البعض المجموعي) أي البعض الذي هو بمعـنى مجموع بعض الافراد لا تـكون موجبـة جزئيـة بل تـكون (مهملة) سواء كان مدخوله كليا أو جزئيا اذ افراد البعض المجموعي متعـددة نحو مجموع افراد الانسان مثـلا و بعض أجزاء زيد مثلا كذلك اذا صارت افراده متعـددة كثيرة ولم يبين كميتها يكون ما اشـتمل عليه مهملة (والثـاني) من المباحث

فى تعيين ماهو المراد من موضوع المحصورة المسورة التى عبر فيها عنه بج (ان ج) الذى يعبر عن موضوع القضية به (لايعنى) أى لايراد (به) أى بج (ما) أى الذى (حقيقته) فالضمير فى حقيقته راجع الى ما (ج) يعنى لايراد بج الذى يكون ج عين حقيقته وذاتيا له والالم يتناول ما يكون ج عارضا له نحو كل كاتب انسان (ولا) يراد (ما) أى الذى (هو موصوف به) أى بج سواء كان جزأ أو عارضا والالم يتناول ما يكون حقيقته ج نحو كل انسان حيوان (بل) المراد (أعم منهما) أى من الحقيقة والصفة (وهو) اى الاعم (ما) أى الذى (يصدق) أى يحمل (عليه ج من الافراد) سواء كان ج حقيقة هذه الافراد أو وصفا عارضا لها • فان قلت اذا أريد بالافراد أعم من ماهو حقيقته ج أو صفته ج لايشمل جميع القضايا أيضا لخروج ماهو جزؤه ج نحو كل ناطق حيوان اذ الجزء ليس حقيقة الكل لتركبه منه ومن غيره ولا صفته لخروجها ودخول الجزء فى الكل • قلت ليس المراد من الصفة معناها المتبادر بل مقابل الحقيقة سواء كان داخلا أو خارجا فالصفة شاملة للجزء والعارض فتفسير القضية بهذا المعنى صار عاما لا شاملا لجميع القضايا المستعملة فى العلوم (وتلك الافراد) أى الافراد التى يصدق عليها ج (قد تكون حقيقة) بدون اعتبار معتبر ولحاظ قيد وخصوصية هذه الافراد بحسب نفس الامر لا بحسب الاعتبار (كالافراد الشخصية) العينية الجزئية اذا كان ج نوعا أو فصلا أو خاصة نحو كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان وكل كاتب حيوان فهذه الافراد خصوصيتها بحسب نفس الامر لا بالاعتبار (والافراد النوعية) الصادقة على المتفقة الحقيقة اذا كان ج جنسا أو فصلا أو عرضا عاما نحو كل حيوان جسم وكل حساس كذلك وكل ماش كذلك فخصوصية هذه الافراد مما هى افراد له وهو الجسم بحسب نفس الامر لا بالاعتبار كما فى الاعتبارية (وقد تكون) تلك الافراد (اعتبارية) وهى ما تكون خصوصيتها بحسب الاعتبار لا بحسب النفس (كالحيوان الجنس) والانسان النوع والكاتب الخاصة والماشى العرض العام وغير ذلك من الكليات المقيدة بقيد فهى من افراد الكليات التى لاتلاحظ فيها هذه القيود (فانه) أى الحيوان الجنس (أخص من مطلق الحيوان) أى الذى لايلاحظ فيه قيد الاطلاق والعموم وكذا الانسان النوع أخص من مطلق الانسان الذى لايلاحظ فيه قيد العموم بل يلاحظ من حيث هو هو كما فى موضوع القضية المهملة القدمائية فالفرق بين الافراد الحقيقية والاعتبارية ان الاول عبارة عن التى يتحصل منها الكلى الذى اعتبرت بالنسبة اليه افرادا ولا يمكن

تحصيله الابها سواء كانت هذه الافراد نوعية أي حقيقة نوعية لما تحتها وافرادا حقيقية لما فوقها كالانسان والفرس والغنم وغير ذلك فانها افراد حقيقية للحيوان ولا يمكن تحصله الابها وكذا الماشي والحساس وأنواع الافراد الشخصية لها أو شخصية كزيد وعمرو وبكر بالنسبة الى الانسان والناطق والكاتب اذ تحصل كل منها الا يمكن بدون هذه الافراد الشخصية وقد تكون حقيقية بالنسبة الى المعاني المصدرية أيضا اذ تحصلها الا يمكن الا بالنسبة الى الحصص فان الوجود المصدري لا يمكن تحصله الا بالنظر الى وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر وغير ذلك من حصصه فما يفهم من قول المصنف رحمه الله تعالى كالافراد الشخصية والنوعية ليس على سبيل الحصر بل على سبيل التمثيل ومن نظر الى لحوق اعتبار التخصيص بطبيعة هذه الحصص من غير وجودها في الخارج جعلها من الافراد الاعتبارية واما على المعنى الذي عرفت فلا شك في كونها حقيقية والثاني عبارة عما لا يكون كذلك كالحيوان الجنس فانه فرد اعتباري بمطلق الحيوان اذ ليس الحيوان مما لا يتحصل الا بالجنس بل معنى الجنس خارج عن تحصله لاحق له في لحاظ العقل وتحصله انما يكون بأنواعه وافراده فاندفع بهذا الاعتراض المشهور من ان الانسان حيوان والحيوان جنس فيلزم كون الانسان جنسا ولا يجاب عنه بان الشكل الاول يشترط فيه كلية الكبرى وههنا مفقود • لانا نقول انا نعلم بالضرورة ان الشئ اذا حمل على شئ وحمل هذا الشئ على ثالث فيجب حمل الأول على الثالث فالجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان فلابد من حمل الجنس على الانسان وجه الدفع ان القياس انما ينتج اذا تكرر الحد الاوسط وههنا ليس كذلك اذ الحيوان الذي حمل على الانسان هو مطلق الحيوان من غير لحاظ العموم وحمله على كثير ين مختلفين بالحقائق والذي يحمل عليه الجنس هو الحيوان الملحوظ فيه العموم والمأخوذ طبيعية باعتبار تجردها في الذهن بحيث يصح ايقاع الشركة فيها ولا شك ان ايقاع هذا التجريد اعتبار أخص فالحيوان بهذا الاعتبار أخص من مطلق الحيوان بما هو هو فقط وفرد اعتباري له فلم يتحدا فلم يتكرر الحد الاوسط ولك أن تقول ان مثل هذا الفرق يوجد في الحدود المتوسطة من القياسات المتعارفة أيضا اذ المحمول في المحصورات هو نفس الشئ والموضوع هو الشئ من حيث الانطباق على الافراد وهذا الاعتبار اخص من الاعتبار الاول فيلزم ان لا تنتج الكلية في كبرى الشكل الاول لاختلاف الحد الاوسط بالاعتبار في الصغرى والكبرى فتأمل (الاان المتعارف في الاعتبار) في العلوم (واللغة القسم الاول) وهي الافراد

الحقيقية التي خصوصها بحسب نفس الامر بلا اعتبار معتبر هذا دفع توهم عسى ان يتوهم بانه لو كانت الافراد على قسمين لكان القسم الثاني أيضا معتبرا كالاول فدفعه بان المتعارف في الاعتبار واللغة هي الافراد الحقيقية اذ هي التي تفهم بحسب اللغة والمتعارف وهذا لا يمنع اقتضاء الفن للقسمين وان كان الثاني غير معتبر فالمراد من الموضوع ما يصدق عليه عنوانه من الافراد أعم من الحقيقية والاعتبارية لا مفهومه ولا المساوي له ولا الاعم منه لعدم كون كل واحد من تلك الثلاث افراد الموضوع (ثم الفارابي) وهو حكيم من حكماء الفلاسفة المكنى بأبي نصر الملقب بالمعلم الثاني لانه مذهب الحكمة ورتبها وأحكمها وأتقنها بعد ما نقل من اللغة اليونانية الى اللغة العربية وكان في خلافة المطيع بالله العباسي في سنة ثلاث مائة وأربعين من الهجرة النبوية والمعلم الاول هو ارسطو الف الحكمة ودون قوانينها بأمر اسكندر ولهذا القب بالمعلم الاول وقيل ان المنطق ميراث ذي القرنين (اعتبر) هذا الحكيم (صدق عنوان الموضوع) أي ما يعبر عنه الموضوع سواء كان ذاتيا نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان أو عرضيا نحو كل كاتب انسان وكل ماش حيوان (على ذات الموضوع) أي افراده (بالامكان العام) المقيد بجانب الوجود الذي هو مقابل الضرورة الذاتية بمعنى ان لا تكون ذات الموضوع آبية عن صدق هذا العنوان عليها وان كان ممتنعا بالنظر الى كون المفرد محالا في الواقع نحو كل شريك الباري ممتنع أي ما يعبر بعنوان شريك الباري ويجوز العقل بامكان صدق هذا العنوان عليه ممتنع في الواقع بحسب الافراد لا الامكان الاستعدادي الذي هو مقابل الفعل • فان قلت يرد عليه النقض الذي أورده المحقق الطوسي من انه يلزم كذب قولنا كل انسان حيوان بالضرورة اذ المراد من كل انسان ما يمكن ان يكون انسانا على مذهب الفارابي فدخل فيه النطفة لامكان كونها انسانا بعد تغيراتها وليست بحيوان بالضرورة لكونها جادا • قلت هذا النقض مدفوع بان النطفة ليست بانسان بالامكان الذي يعتبره الفارابي اذ ذاتها تأبى ان يصدق عليها الانسان في حالة النطفية بل هي انسان بالامكان بمعنى الامكان الاستعدادي أي تستعد النطفة لكونها انسانا بعد تغيراتها وهذا المعنى ليس مراد الفارابي وانما نشأ الشبهة لاشتراك لفظ الامكان بين الذاتي والاستعدادي وتعميم قواعد الفن ليس الا بقدر الطاقة البشرية على ان النطفة ليست مستعدة لكونها انسانا اذ المستعد يجب وجوده عند وجود المستعد له والنطفة لا تبقى عند كونها انسانا فافهم (حتى يدخل في كل اسود الرومي) يعني اذا أريد امكان صدق العنوان على

ذات الموضوع يدخل في كل اسود الرومي الذي يسكن في الروم ولا يكون اسود بل يكون أبيض دائما لامكان صدق الاسود عليه اذ ذاته لا تأبى عن كونه أسود لكونه فردا من افراد الانسان ولاتحاد حقيقتها فلو كان حقيقة آبية عن السواد فكيف يكون الزنجي أسود (والشيخ) أي شيخ الفلاسفة وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا مقصورة وهو الذي فصل الحكمة وحررها بعد اضاعة كتبها وكان في خلافة القائم بالله العباسي في سنة أربع مائة (لما وجده) أي وجد مذهب الفارابي (مخالفا للعرف واللغة) اذ لا يفهم فيهما اطلاق الصفات على ما لا يكون متصفا بمبدئها أصلا لا في الحال ولا في غيرها من أحد الازمنة الثلاثة • فان قلت ان العرف لا يفهم من كونه عالما أو كاتبا الا اتصافه في الحال لا كونه متصفا في أحد الازمنة الثلاثة كما هو مذهب الشيخ فمذهبه أيضا مخالف للعرف فما وجه التخصيص بمذهب الفارابي • قلت وان كان مخالفا لكنه ليس ببعيد كل البعد كمذهب الفارابي فالمراد بالمخالفة غاية البعد (اعتبر) أي الشيخ (صدقه عليها) أي صدق عنوان الموضوع على ذاته (بالفعل) أي في احد الازمنة الثلاثة أي في بعض منها أو في جميعها كما في الزمانيات أو لم يكن في زمان كما في غيرها (في الوجود الخارجي) أي يكون الصدق في الوجود الخارجي بان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع موجودا في الخارج حقيقة ويصدق هذا الوصف عليه مع قطع النظر عن اعتبار العقل (أو) يكون الصدق بحسب الوجود (في الفرض الذهني بمعنى ان العقل يعتبر اتصافها) أي اتصاف الذات (بان وجودها) سواء كان وجودا محققا أو مقدرا (بالفعل) في أحد الازمنة الثلاثة (في نفس الامر يكون كذا) أي متصفا بالعنوان كصفة السواد مثلا فقوله بالفعل في نفس الامر متعلق بيكون المتأخر • حاصله انه ليس المراد من فرض الذهني ان العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وان لم يتصف بعد الوجود في زمان أصلا والا لم يبق الفرق بين مذهب الفارابي ومذهب الشيخ بل الفرض انما هو فرض الوجود ليعتبر الاتصاف في نفس الامر بالفعل لا فرض الاتصاف فراد الشيخ ان العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بان افراده بعد وجودها في نفس الامر تكون متصفة به في وقت البتة (سواء وجدت الافراد أو لم توجد) فما له تعميم الاتصاف بان يكون في الوجود المحقق أو المقدر فيشمل القضايا التي لا يلتفت فيها الى فعلية وجود موضوعها كما في القضايا الهندسية والحسابية (فالذات) أي ذات الموضوع (الخالية عن السواد) أي المفقود فيها السواد دائما بحيث لا يوجد في وقت من الاوقات

أصلا وان كان يمكن لها الاتصاف بالسواد (لاتدخل) اى هذه الذات (فى) قولنا (كل أسود) على رأى الشيخ فالرومى ليس بداخل فى كل أسود على رأيه لعدم اتصافه بالسواد فى وقت من الاوقات وخلوه عنه دائما ويدخل فيه الحبشى الموجود وغير الموجود اما الاول فظاهر واما الثانى فلان بعد وجوده يحكم العقل باتصافه بالسواد (ومن قال بدخولها) أى دخول الذات الخالية (على رأيه) أى رأى الشيخ (فقد غلط) هذا القائل وهو شارح المطالع ومن تابعه فانه قال فى شرح المطالع ان الفارابى اقتصر على هذا الامكان وحيث وجده الشيخ مخالف للعرف زاد فيه قيد الفعل لافعل الوجود فى الاعيان بل يعم الفرض الذهنى والوجود الخارجى فالذات الخالية عن العنوان تدخل فى الموضوع اذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود كذا يدخل فى الاسود ماهو أسود فى الخارج ومالم يكن اسود و يمكن ان يكون اسود اذا فرضه العقل اسود بالفعل واما على رأى الفارابى فدخوله فى الموضوع لايتوقف على هذا الفرض وقد أومأ الشيخ الى هذا فى الثناء حيث قال وهذا الفعل ليس فعل الوجود فى الاعيان فقط فر بمالم يكن الموضوع ملتفتا اليه من حيث هو موجود بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على معنى ان العقل يصفه بان وجوده بالفعل سواء وجد اولم يوجد وقال فى الاشارات اذا قلنا كل ج ب نعنى به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج فى الفرض الذهنى أو فى الوجود الخارجى أو كان موصوفا بذلك دائما أو غير دائم بل كيفما اتفق فذلك الشئ موصوف بانه ب فالكلامان صريحان فى ان اعتبار عقد الوضع يعم الفرض والوجود انتهى كلامه (ونشأ هذا الغلط من قلة تدبيره) أى تفكره وعدم امعان (النظر فى بعض عباراته) أى عبارات الشيخ وهو لفظ الفرض الذهنى الواقع فى عبارة الشيخ فشارح المطالع لم يتدبر حق التدبر فى هذه العبارة وتوهم منها المعنى الاعم الشامل للامور الواقعية وغيرها و زعم ان المعتبر فرض العقل اتصاف الافراد بالعنوان مطابقا كان أو غير مطابق فدخل الذات الخالية عن السواد دائما فى كل اسود على رأيه فى زعمه اذا العقل يفرض اتصافه بالسواد أيضا وان كان غير مطابق للواقع ولو تدبر حق التدبر لم يغلط و يفهم ان مراد الشيخ من الفرض الذهنى ليس فرض الاتصاف بل فرض وجود الموضوع ومقصوده ان الافراد التى اتصفت بعنوان الموضوع فى نفس الامر بالفعل بعد فرض وجودها سواء كانت موجودة فى نفس الامر أو معدومة فهى داخلة فى كل اسود والتى لم تتصف بالسواد فى وقت من الاوقات والسواد مفقود منها دائما موجودة كانت أو معدومة لكن يمكن انها

ليست بداخلة فى كل اسود وان فرضها العقل متصفة به اتصافا غير مطابق وداخلة عند الفارابى لامكان اتصافها بالسواد واليه أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله (نعم الذوات المعدومة) فى الخارج (التى هى) أى الذوات (اسود بالفعل) فى أحد الازمنة الثلاثة (بعد الوجود) أى بعد وجودها فى الخارج (داخلة فيه) أى فى كل اسود عند الشيخ لاتصافها بوصف الموضوع باعتبار الفرض الذهنى بالمعنى المذكور كما عرفت آنفا فالذات عند الشيخ أعم سواء كانت بحسب الوجود الخارجى أو بحسب الفرض الذهنى واتصافها بالوصف العنوانى بالفعل وعند الفارابى اتصافها به أعم فالمعدومات ذواتها بعد وجودها لو كانت متصفة بوصف العنوانى بالفعل وفى نفس الامر تكون داخلة فى كل اسود كالزنجى المعدوم وماليس بمتصف به فى نفس الامر أصلا كالرومى ليس بداخل فيه (الثالث) من المباحث (فى تحقيق الحمل) الحمل فى اللغة هو الحكم بالثبوت و بانتفائه وفى الاصطلاح (اتحاد المتغايرين فى نحو من التعقل) متعلق بالمتغايرين أى يكون تغايرهما فى الوجود التعقلى وهو الوجود الذهنى والعلمى أعم من ان يكون بحسب التعقل والالتفات فقط من دون ان يكون التغاير فى الملتفت بحسب الذات والعنوان كما فى الحمل الاولى البديهى مثل الانسان انسان أو يكون فى العنوان فقط دون المعنون كما فى الحمل الاولى النظرى مثل الواجب هو الوجود و بالعكس فان بين مفهوميهما تغاير فى جلى النظر وان كان الاتحاد فى دقيقه والمشهور فى تفسير الاتحاد ان يكون الوجود الواحد منسوبا الى الموضوع والمحمول حقيقة و بالذات من غير واسطة فى العروض أو يكون فيهما كما فى الحمل الشائع المتعارف مثل الانسان حيوان والانسان كاتب (بحسب نحو آخر من الوجود) هذا متعلق بالاتحاد فمعناه ان الحمل هو اتحاد المتغايرين اللذين يكون تغايرهما فى الوجود التعقلى بحسب نحو آخر من الوجود بحيث يكونان متحدين فى هذا النحو من الوجود سواء كان الوجود خارجيا محققا كاتحاد الحيوان والناطق فانهما متغايران فى التعقل ومتحدان فى الوجود الخارجى اذ وجود أحدهما بعينه وجود الآخر فى الخارج أو مقدرا كاتحاد جنس العنقاء وفصله فان جنسه وفصله ليسا موجودين فى الخارج لعدم وجوده فيه أو ذهنيا محققا كاتحاد جنس العلم وفصله فان العلم ذهنى بجنسه وفصله اللذان هو مركب منهما يكونان فى الذهن أو مقدرا كاتحاد جنس شريك البارى مع فصله فهذا التعريف شامل القضايا الخارجية والذهنية المحققة والمقدرة سواء كان الاتحاد بينهما (اتحادا بالذات) كما فى حمل الذاتيات على

الذات فان الذات والذاتيات متحدان بحسب الحقيقة والوجود (أو) اتحادا (بالعرض) بان يكون الوجود الواحد منسوبا الى الموضوع بالذات والى المحمول بواسطة و بالعرض بأن يكون مبدأ أحدهما قائما بالآخر كالكاتب بالنسبة الى الانسان أو منتزعا عنه كالقائم بالنسبة الى زيد أو مبدؤهما قائما بالثالث كالكاتب والضاحك فان مبدأهما قائم بالانسان وهذا مختص بالعرضيات قال في الحاشية اعلم انه اذا وجد فرد ما كانت ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضه فانما تكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادها معه بوجه واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فتكون الذاتيات موجودة بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط شئ موجود في الخارج بالحقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض وليس زيد في ذاته أعمى بل باعتبار أمر خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته اليه بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيأ آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له كذا في الحاشية القديمة وغيرها انتهى فظهر منه الفرق بين اتحاد الفرد مع الذاتيات واتحاده مع العرضيات فافهم • فان قلت ان المحمولات العرضية لا تتحد مع وجود المعروضات ضرورة بقاء المعروضات مع زوال وجود العرضيات كما يشاهد في الاسود والابيض بالنسبة الى الثوب فان الاسود ينتفي بانتفاء السواد وازالته عن الثوب مع بقاء وجود الثوب على حاله فلم يتحدا في الوجود فخرج عن تعريف الحمل حمل العرضيات على المعروضات • قلت المراد باتحاد الوجود الاتحاد الحلولي ولا شك في هذا الاتحاد بين المعروضات والعوارض وفي تفصيله طول لا يتحمله هذا الشرح فان شئت فارجع الى شرح الاستاذ المحقق قدس سره • لا يقال ان الاتحاد بالذات قد يوجد بين العرضيات أيضا كما في الجنس والفصل فان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له مع ان الاتحاد في الوجود بينهما بالذات فلا يختص الاتحاد الذاتي بالذاتيات • لانا نقول ان الوجود اذا نسب الى النوع يكون هذا الوجود وجود الجنس والفصل بالذات وأما اذا نسب الى أحدهما يكون وجود الآخر بالعرض ولك أن تقول ان الوجود انما يعرض بهما من حيث انهما واحد على مذهب المنطقيين كما عرفت في بحث المعرف فالوجود واحد لشئ واحد وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل فالوجود منسوب اليهما بالذات وقد يورد على الاتحاد بالعرض بان مداره على قيام المبدأ فاذا كان المبدأ قائما كان حمله على ما قام به أولى من حمل مشتقه لاتحاده معه ومنتزعا عنه

بالذات والمشتق بوساطته بل المبدأ المنضم أولى بالحمل لكونه موجودا بالذات مع ماقام به ومتحدا معه والجواب عنه بما مر من المشهور بان الحمل بالعرض عبارة عن علاقة خاصة يثبت بها وجود أحدهما للآخر وليس بعبارة عن الانتزاع أو الانضمام وتلك العلاقة مفقودة بين المبادى وموجودة فى المشتقات وان وجد الثانى فيها • فان قلت ان تلك العلاقة لانعلم الا بالانتزاع أو الانضمام فرجع الحمل بالعرض اليها • قلت انتزاع المبدأ وانضمامه امارة لتحقق تلك العلاقة ولا يلزم من كونه امارة للشئ ان تكون عينه (وهو) أى الحمل (اما ان يعنى به) أى بذلك الحمل (ان الموضوع بعينه المحمول) ذاتا ووجودا وهو يفيد ان المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع (فيسمى) ذلك الحمل (الحمل الاولى) وانما سمى به لكونه أولى الصدق ومن هذا القبيل حمل الشئ على نفسه مع تغاير بين الطرفين بان يؤخذ أحدهما مع حيثية أو بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شئ واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشئ على نفسه من غير ان يتعدد الملتفت اليه والاول صحيح غير مفيد والثانى غير صحيح وغير مفيد ضرورة ان النسبة لاتعقل الا بين اثنين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد التفاتان من نفس واحد فى زمان واحد • فان قلت ان الحمل الاولى لاتغاير فيه بين الموضوع والمحمول ولابد فى الحمل من التغاير كما عرفت فى تعريفه • قلت فيه أيضا تغاير فان الانسان المتعقل مرة أولى مغاير للانسان المتعقل مرة أخرى وهذا القدر يكفى وهو قد يكون بديهيا كما اذا لم يكن بين مفهومى الموضوع والمحمول تغاير أصلا (مثل الانسان انسان) أو يكون المحمول فيه نفس معنون الموضوع كما يقال بعض النوع انسان أو يكون نفسهما واحدا كما يقال ماهية الانسان هى الحيوان الناطق أو الانسان هو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الاجمال والتفصيل وقد يكون نظريا كما اذا كان بينهما تغاير بحسب جلى النظر واتحاد باعتبار دقيقه كما قالت الاشاعرة الوجود هو الماهية وكما يقال الواجب هو الوجود (أو يقتصر فيه) أى فى الحمل على مجرد الاتحاد فى الوجود لا فى الذات والعنوان كما فى الحمل الاولى فيسمى ذلك الحمل (الحمل الشائع المتعارف) لشيوع استعماله وتعارفه وشهرته وهو يفيد ان الموضوع من افراد المحمول كقولنا الانسان نوع اذ ما هو فرد لاحدهما فرد للآخر كقولنا كل انسان حيوان فالحمل المطلق على ثلاثة أقسام باعتبار الموضوع لان موضوعه اما عين محموله بان يكون مفهومهما واحدا ومصداقهما كذلك فهو الحمل الاولى لكن الاول بديهى والثانى نظرى واما غيره من افراده أو متحد الافراد

فهو حمل شائع متعارف وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات و ربما يطلق الحمل المتعارف فى المنطق على الحمل المتحقق فى المحصورات ومافى قوتها فالحمل فى قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وقولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول وغير متعارف على الاصطلاح الثانى (وهو) أى الحمل الشائع المعتبر (فى العلوم) لكثرة استعماله فيها وافادته فى الاقيسة للانتاج (وينقسم) أى الحمل المتعارف (بحسب كون المحمول) فى هذا الحمل (ذاتيا للموضوع) أى جزأ داخلا فى حقيقته أو عرضيا خارجا عن حقيقة الموضوع عارضاله (الى الحمل بالذات أو بالعرض) أى يسمى الحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه ذاتيا للموضوع حملا بالذات كما فى قولنا الانسان حيوان والانسان ناطق والحمل الشائع الذى يكون المحمول فيه خارجا عن الموضوع عارضاله حملا بالعرض كما فى قولنا الانسان كاتب والحيوان ماش و وجه التسمية ظاهر وحمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات كقولنا زيد انسان وحمل الفرد عليها حمل بالعرض اذ الفرد خارج عن الطبيعة وهى جزؤه • لايقال ان الطبيعة والفرد متحدان فى الوجود فكيف يختلف الحملان بالذاتية والعرضية • لانا نقول اتحاد الوجود لاينافى اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فالوجود من حيث انه للفرد منسوب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته بالذات فحملها عليه بالذات ومن حيث انه للطبيعة منسوب الى الفرد الذى هو من خواصها بالعرض فحمله عليها بالعرض فباعتبار الحيثيتين يختلف الحملان (وقد ينقسم) أى الحمل المطلق هذا تقسيم ثان له كما ان التقسيم الى الحمل الاولى والشائع أول له (بان نسبة المحمول الى الموضوع) فيه (اما بواسطة فى) نحو الدر فى الحقة (أو بواسطة ذو) نحو زيد ذومال وذو بياض (أو بواسطة له) نحو له الملك له الحمد (فهو) أى ما كان فيه نسبة المحمول الى الموضوع بالوجوه الثلاثة (الحمل بالاشتقاق) لكون المشتق فيه محمولا على الموضوع أو مبدأه بالذات بدون الواسطة وحقيقة الحلول ان يكون المحمول حالا قائما فى الموضوع كقولنا الجسم اسود فان السواد حال فى الجسم • فان قلت ان المال محمول على صاحبه بهذا الحمل فى انه ليس حالا فيه • قلت المحمول فى قولنا زيد ذو مال فى الحقيقة هو الاضافة بين المال وصاحبه أعنى التمليك لا المال وهو محمول على زيد وحال فيه (أو بلا واسطة) ذو وفى وله (فهو) أى ما يكون بلا واسطة واحد منها (المقول) أى المحمول (بعلى) بان يقال الحيوان محمول على الانسان

(فهو) أى المحمول بعلى (الحمل) المسمى (بالمواطأة) لتواطأ الموضوع والمحمول فى الصدق وتوافقهما فيه والحمل الاولى والحمل المتعارف من أقسام هذا الحمل • وقد يقال حمل المواطاة حمل الشئ على الشئ بالحقيقة كحمل الكاتب على الانسان لاحمل الكتابة عليه فانه ليس محمولا عليه كذلك بل المحمول عليه مشتقه بلاواسطة وهو بواسطة ذو ولما كان المتبادر من تقسيم الحمل الى الاشتقاق والمواطاة اشتراكه فيهما اشتراكا معنويا وليس كذلك اذفى بعض الاشتقاق لايصدق معنى الحمل المذكور سابقا لعدم الاتحاد فى الوجود فلا يصدق معنى واحد عليهما فيكون مشتركا معنويا فلذا قال (والاشبه) أى الاليق والانسب (ان اطلاق الحمل عليهما) أى الحمل الاشتقاقى والحمل بالمواطأة بالاشتراك اللفظى بمعنى ان لفظ الحمل يطلق تارة على الحمل بالمواطاة وتارة على الحمل بالاشتقاق لا أمر مطلق يطلق عليهما فى وقت واحد كما فى المشترك المعنوى فالتقسيم اليهما ليس تقسيما حقيقيا لكون المقسم فيه معنى مشتركا فى القسمين وهنا ليس كذلك وههنا بحث وهو ان الاتحاد فى الوجود بين المتغايرين غير متصور لان الوجود اما ان يقوم بأحدهما أو بكل واحد منهما أو لايقوم بواحد منهما بل بالمجموع المركب منهما والكل باطل أما الاول فلانتفاء الاتحاد اذ الوجود لما لم يقم بالآخر أصلا فصار معدوما فاين الاتحاد فى الوجود فيلزم وجود الكل بدون الجزء واما الثانى فلانه يلزم حلول العرض الواحد فى محلين متعددين وهو محال عندهم واما الثالث فلزوم وجود الكل بدون الجزء اذ الوجود لما لم يقم بواحد من الاجزاء وقام بالمجموع فصار الكل موجودا بدون وجود الاجزاء على انه لايمكن اتحاد المتغايرين فى الوجود أصلا اذ الوجود معنى مصدرى ولايتمايز هذا المعنى الا بالاضافة الى ماقام به فلما كان قائما بالمتغايرين صارا مختلفين متمايزا أحدهما من الآخر فكيف يتصور الاتحاد مع الاختلاف الا ان يقال يجوز ان يكون الشئ غير موجود على الانفراد وموجودا بالانضمام فجاز ان تكون الاجزاء غير موجودة بالانفراد وموجودة عند انضمام بعضها مع بعض فى ضمن الكل فتأمل

﴿اعلم ان كل مفهوم﴾ سواء كان موجودا أو معدوما (يحمل على نفسه بالحمل الاولى) نحو الانسان انسان بالضرورة اذ مناط الحمل كون المحمول عين الموضوع وهذا المعنى يوجد فيه ومعناه ان مفهوم الموضوع فى حد ذاته ومرتبة ماهيته هو عين الآخر وهذا هو الحمل الاولى ومصداق هذه القضية نفس مرتبة ماهية الموضوع مع قطع النظر عن الوجود فجميع المفهومات الموجودة والمعدومة تحمل على أنفسها بذلك الحمل وقد يفرق بين

المصداق وماصدق عليه بان المصداق ما يكون سببا للصدق عليه بخلاف ماصدق عليه كما فى قولنا زيد قائم المصداق هو القيام وماصدق عليه هو ذات زيد وفى قولنا الله سميع بصير وزيد انسان المصداق وماصدق عليه واحد هو الذات فقط وقيل حمل جميع الذاتيات على الذات أيضا من قبيل الحمل الاولى لكون مفهوم الموضوع فى حد ذاته هو هذه الذاتيات فصار حملا أوليا ولك ان تقول ان حمل الذاتيات على الذات من قبيل الحمل الشائع المتعارف لانه بحسب كون الحمل ذاتيا ينقسم الى حمل بالذات كما عرفت الا ان يقال ان الحمل الذاتى من حيث انه ذاتى حمل متعارف وأما اذا أخذ جميع ذاتيات الشئ ولم يوجد ما يوجب التغاير فلا شك فى كونه حملا أوليا (من هنالك) أى من حمل المفهوم على نفسه حملا أوليا (تسمع ان سلب الشئ عن نفسه محال) اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى فى كل حال فنقيضه يكون محالا فالانسان انسان سواء كان موجودا أو معدوما وذهب البعض الى جوازه عند عدم الموضوع اذ ثبوت الشئ له يستدعى وجوده فلا يثبت له شئ عند عدمه سواء كان نفسه أو غيره فيجوز سلبه عن نفسه عند عدمه • وأجاب البعض عنه بان الثبوت لنفسه ضرورى غير منفك فى وقت من الاوقات فلا يتوقف على وجود الموضوع والقول الفيصل انه ان أريد بالجواز وعدم الجواز الجواز عند عدم الموضوع وعدمه عند وجوده فالنزاع لفظى وان أريد الجواز عند عدم الموضوع وعدم الجواز مطلقا فالنزاع معنوى فالحق الجواز عند عدم الموضوع لان الثبوت مطلقا يتوقف على وجوده فاذا كان معدوما لا يثبت له شئ من الاشياء حتى نفسه فيجوز سلبه عنه قال فى الحاشية واما استحالة سلب الشئ عن نفسه بالحمل الشائع فيحتاج الى وجود الموضوع واما المعدوم فيصح عنه سلب الاشياء سلبا شائعا انتهى حاصله ان الحمل الشائع مناطه اتحاد الوجود فاذا كان الموضوع موجودا يوجد الحمل الشائع الايجابى ويستحيل سلب الشئ عن نفسه واما عند عدم الموضوع فيصح السلب فالفرق بين الحمل الاولى والشائع ان الحمل الاولى يصدق عند وجود الموضوع وعدمه والشائع يصدق عند وجوده ولا يصدق عند عدمه فيصح سلب الشئ عن نفسه عند عدمه فى الشائع وأنت تعلم انه تحكم اذ الثبوت مطلقا يستدعى وجود الموضوع فعند العدم يصح السلب فى كل من الحملين فالحملان سيان ولا دليل على الفرق بينهما فادعاؤه بلا دليل وهذا هو التحكم (ثم طائفة من المفهومات) وهى التى يعرض حصة من مباديها لها (تحمل على نفسها) أى على نفس تلك المفهومات (حملا شائعا) لان عروض مباديها لها يستلزم صدق مشتقاتها عليها ضرورة ان عروض المبدأ للشئ يستلزم صدق المشتق عليه (كالمفهوم) فان

مبـدأه هو الفهم عارض للمفهوم اذ معـنى المفهوم ما يفهم و يدرك كسائر المعانى فيصـدق عليـه انه مفهوم فحمـل المفهوم عـلى المفهوم حمـل شائع متعارف لخروج المحمول عن الموضوع (و) كذا (الممكن العام) يعرض له الامكان العام كما يعرض لغيره فان الممكن العام يصدق عليـه انه ممكن عام بمعـنى سلب الضرورة عن أحـد الطرفـين فان عدمـه ليس بضرورى لكونه من لوازم الماهية وثبوتها ليس بضرورى (ونحوهـما) أى نحو المفهـوم والممـكن العام من الكلى والشئ والموجـود وغـير ذلك فان هـذه المفهومات تعرض مباديها لها فتحمـل مشـتقاتها عليها (وطائفـة) من المفهومات وهى التى لا تعرض حصصـه من مباديها لها (لا تحمـل على نفسـها) أى نفس المفهومات (بذلك الحمـل) أى بالحمل الشائع (بل تحمل عليها) أى على تلك المفهومات (نقائضـها) أى نقائض تلك المفهومات بذلك الحمـل (كالجزئى واللامفهوم) فان الجزئى لا يحمـل على نفسـه بالحمل الشائع لعـدم عروض الجزئيـة المفهومـة بل هو كلى اذ مفهوم الجزئى معناه ما يمتنع فرض صدقـه على كثـيرين ولا شـك فى كليته هـذا المعـنى لصدقـه على كثـيرين وهو زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الجزئيات فمفهوم الجزئى ليس بجزئى فيصدق عليـه نقيضه وكـذا اللامفهوم يحصـل معناه فى الذهن وهـذا هو المفهوم فيصدق عليه انه مفهوم فحمـل على اللامفهوم نقيضه وهو المفهوم وقد بين البعض ههنا ضابطة كليـة تعـلم بها الكليات التى تحمـل عليها نقائضها وهى ان كل كلى هو مع نقيضـه شامـل لجميع المفهومات بالحمـل العرضى والا يلزم ارتفاع النقيضـين ومن جمـلة تلك المفهومات نفس الكلى فيجب ان يصـدق هو أو نقيضه عليـه بهذا الحمل فان كان مبـدأ الاشـتقاق فيـه متكرر النوع فهو من قبيـل الاول لان عروض الشئ للشئ يسـتلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشـتق منه وعروض مبدأ الاشـتقاق لشئ يستلزم حمـل مشـتقه على ذلك الشئ والا فهو من قبيـل الثانى لانه اذا لم يكن من هـذا القبيـل يكون من قبيل حمل الشئ على نفسـه ولا شـك ان حمل الشئ على نفسـه مستلزم بعروض مأخذ الاشـتقاق لنفسـه فيكون متكرر النوع وهـذا خلاف المفروض انتهـى وقد نوقض بان السرعة عارضـة للحركة وليست عارضة للمتحرك وكذا مبدئية الاشتقاق والمحمولية على المعروض بالاشتقاق والقيام به عارضـة لجميع المبادى وليست بعارضـة لمشـتقاتها من حيث هى لا بشرط شئ والمشـتقة والمحمولية بالمواطأة والاتحاد فى الوجود مع المعروض عارضـة للمشتقات وليست عارضـة للمبادى فتأمـل (ومن ههنا) أى من أجل ان كل مفهوم من المفهومات يحمل

على نفسه بالحمل الاولى ونقيضها يحمل على نفسها بالحمل الشائع وبعضها لا يحمل على نفسها بذلك الحمل بل تحمل عليها نقائضها (اعتبر فى التناقض) أى فى كون أحدهما نقيضا للآخر (اتحاد نحو الحمل) أى ما يكون محمولا فى أحدهما يكون محمولا فى الآخر بذلك الحمل فلا يلزم اجتماع النقيضين كما عرفت فى قولنا الجزئى جزئى والجزئى لا جزئى وكذا اللامفهوم مفهوم ولا مفهوم لتغاير نحو الحمل فيهما اذ الاول حمل أولى لكونه حمل الشئ على نفسه والثانى حمل شائع لكونه فردا من نقيضه فاختلفا فى نحو الحمل فلذا يتصادقان ولا يتناقضان (فوق الوحدات الثمانية الذائعات) المشهورات هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشهور اشتراط الوحدات الثمانية فى التناقض وليس نحو الحمل داخلا فيها وجه الدفع ان اتحاد نحو الحمل لا بد من اشتراطه فى التناقض والا يلزم اجتماع النقيضين كما عرفت فهو معتبر وان كان غير مشهور فهو فوق المشهورات • فان قلت ان عدم العدم المطلق نقيض العدم المطلق وفرد منه فيلزم التدافع اذ الفردية تقتضى الحمل والتناقض يقتضى امتناعه • قلت ان العدم المضاف اليه فى عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو غير محمول على عدم العدم بل هو مقابل له فلا يكون العدم فردا منه اذ سلب الوجود المطلق انما يتحقق اذا ارتفع جميع انحاء الوجود وسلب السلب لا يتحقق الا اذا كان تحقق جميع انحائه أو تحقق البعض وانتفى البعض فلا يصدق السلب المطلق بالمذكور على سلب السلب فكيف يكون فردا منه فحملا عدم العدم والعدم المطلق يكونان متغايرين اذ محل الاول هو الموجود ومحل الثانى هو المعدوم الذى ارتفع جميع انحاء وجوده وان كان بمعنى السلب الغير المضاف الى الوجود فهو محمول غير مقابل له وعدمه ليس نقيضا له لامكان اجتماعهما فى محل واحد فظهر ان ماهو نقيض ليس بفرد وماهو فرد ليس بنقيض والاشكال بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وتقرر ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين مدفوع بان نقيض العدم الوجود وعدم العدم ليس نقيضه بل نقيض الوجود العدم اذ العدم لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وههنا) أى فى مقام الحمل (شك) اعتراض (وهو) أى الشك (ان الحمل محال) ليس بممكن (لان مفهوم ج) الموضوع فى كل ج ب (عين مفهوم ب) المحمول فيه بان يكون المراد بج عين ما هو المراد بب سواء كان عينية الذات أو المفهوم فاندفع القول بان هذا الاحتمال لا يمكن بعد دخول الكل لكونه لاحاطة الافراد فاذا صارت الافراد ملحوظة فى الموضوع ومرادة منه فاين احتمال ارادة المفهوم منه ههنا

وجـه الدفع ظاهر بما عرفت من ان المراد انه اذا قيـل بدون الـكل يكون مفهوم ج عـين مفهوم ب (أوغـيره) أى غـيرمفهوم ب (والعينيـة) المـذكورة فى الشق الاول (تنافى المغايرة) المعتـبرة (فى الحمل) و (المغايرة) المـذكورة فى الشق الثانى (تنافى الاتحاد) المعتـبر فى الحمل وكلاهما مناطا الحـمل فاذا انتفيا انتفى الحمل فصار محالا أو رد عليـه ان قولكم الحـمل محال مشتمل على الحـمل لكون المحال فيـه محمولا على الحمـل فيـلزم ابطال الشئ بنفسه وهو باطل و يجاب عنـه بان هذا القول ليس على معناه الايجابى بل المراد منـه ان الحمل ليس بمفيـد أو ليس بممكن فبالحـمل السلبى يبطل الحـمل الايجابى فـلا يكون ابطال الشئ بنفسـه فافهم (وحـله) أى حـل الشـك (ان التغاير من وجـه) أى بوجه من الوجوه (لا ينافى الاتحـاد من وجـه آخر) منها حاصـله انه ان أريد بعينية أحدهما للآخر عينيـة بالذات بحيث لا يكون بينهـما تغاير أصـلا بوجـه من الوجوه فلا شك فى استحالة الحـمل لاشتراط التغاير فيـه وان أريد بالغير ية غـيرية أحدهما عن الآخر بحيث لا يكون بينهـما اتحاد أصلا فلا شـك فى كونهما منافين لاتحاد المشروطة فى الحمل لـكن يختار ههنا شق ثالث سوى الشـقين المنافيين للحمل وهو العينيـة من وجـه والغـيرية من وجـه آخر وهو مناط الحـمل اذ لا منافاه بين هذه المغايرة والاتحاد لاجتماعهما فى محـل واحـد فرجع الحـل الى منع الحصر بـين الشقين واختيار شق ثالث لا محـذور فيـه • فان قلت ان التغاير من وجـه كما لا ينافى الاتحـاد من وجـه كذلك الاتحاد من وجـه لا ينافى التغاير من وجـه ومناط الحمل كلاهما فلم ترك المصنف رحمه الله تعالى الآخر • قلت اذا لم يكن أحـدهما منافيا للآخر يفهـم ان الآخر أيضا لا يكون منافيا له فاعتمد على التـلازم على ان مناط الحمل والمقصود منـه هو الاتحاد بين المتغايرين فتعرض لعـدم منافاة التغاير له (نعم يجب) فى الحـل (ان يؤخذ) المحمول فيـه (لا بشرط شئ) وهو مفهومـه من حيث هو هو ولا الافراد (حتى يتصور فيه) أى فى المحمول (أمران) وهو الاتحـاد والتغاير لانه اذا أخـذ بشرط شئ فهو اعتبار الاتحـاد لا يمكن فيـه التغاير واذا أخـذ بشرط لا شئ فهو اعتبار التغاير لا يمكن فيـه الاتحاد وهما الا يصلحان للاتحاد والتغاير المعتـبرين فى الحـل فلا بد من أخـذ المحمول بحيث يصلح لهـما وهو مرتبـة لا بشرط شئ فالمحمول فى هـذه المرتبة يكون مغايرا للموضوع بحسب المفهوم لابهامه ومتحدا معه بحسب الوجود لانه لا يمكن ان يوجـد مبهم الا بان يتحصـل و يتحد مع الموضوع سواء كان الاتحاد ذاتيا أو عرضـيا و يمكن ان يكون جواب سؤال مقـدر وهو ان الحمل الاولى لا يتصور فيـه

التغاير مثل الانسان انسان فلا يدخل فى الحمل لاشتراط التغاير من وجه والاتحاد من وجه فيه تقرير الجواب ان المحمول فى الحمل لابد ان يؤخذ لابشرط شئ ليتصوّر فيه أمران فالانسان المأخوذ من حيث كونه محمولا مغاير بحسب المفهوم له من حيث كونه موضوعا وهذا القدر من التغاير يكفى للحمل كما عرفت سابقا (والمعتبر فى صدق الحمل المتعارف صدق مفهوم المحمول على الموضوع) أى اتحاده معه بان يكون المحمول ذاتيا للموضوع كما فى قولنا كل انسان حيوان أو يكون المحمول وصفا قائما بالموضوع بان يكون مبدأ اشتقاقه وصفا قائما بالموضوع ومنضما اليه كالسواد والبياض فى قولنا الجسم اسود وأبيض أو يكون المحمول وصفا منتزعا من الموضوع لامنضما اليه (بلا اضافة) أى بلا تعقل أمر آخر فى انتزاعه و بلا مقايسة بينه و بين شئ آخر كما فى قولنا أربعة زوج أو يكون المحمول وصفا منتزعا (باضافة) بان يعتبر فى انتزاعه عن الموضوع أمر آخر كما فى قولنا السماء فوقنا (فثبوت زوجية الخمسة) بناء على ان المفهومات التصورية كلها موجودة فى نفس الامر (لايستلزم) هذا الثبوت (صدق قولنا الخمسة زوج) لانتفاء ماهو معتبر فى صدق المحمول على الموضوع هذا دفع توهم عسى ان يتوهم مما تقرر عندهم من ان كل مفهوم متصوّر موجود فى نفس الامر كما سنبين فى بحث القضايا و زوجية الخمسة أيضا مفهوم من المفهومات يكون متصوّرا موجودا فى نفس الامر فيلزم صدق قولنا الخمسة زوج لكونه مطابقا للمحكى عنه فى نفس الامر وهذا هو الصدق مع انه كاذب وكذا يلزم صدق سائر القضايا الكاذبة وجه الدفع ان صدق الحمل لا يكون الا اذا تحقق مبدأ المحمول فى الموضوع فى نفس الامر بان يكون ذاتيا له أو وصفا قائما به منضما اليه أو منتزعا عنه باضافة أو بلا اضافة وتحقق المفهوم فى نفس الامر بدون هذا الاتحاد المذكور لا يكفى لصدق الحمل ولا تكون قضايا صادقة مالم يكن فيها المحمول بهذا الاتحاد المذكور وكلاهما منتف فى قولنا الخمسة زوج وانما هو اختراع محض لان مبدأ المحمول بمحض الاختراع ولا تصلح الخمسة فى نفس الامر لانتزاع الزوجية فهو كاذب وصدقه باعتبار هذا الاختراع لا كلام فيه ولا يضرنا بخلاف زوجية الاربعة فانها منتزعة فى نفس الامر فيكون قولنا الاربعة زوج صادق فى نفس الامر (الرابع) من المباحث (وفيه) أى فى الرابع (نكات) أى تحقيقات (دقيقة) النكات بكسر النون جمع نكتة بالضم وهى الدقيقة التى تستخرج بدقة النظر وفى القاموس النكتة ان يضرب فى الارض بقصب فتؤثر فيها ولا يخفى مناسبة الدقيقة لهذا المعنى لتأثيرها

فى النفوس أو لحصولها له بحالة فكرية شبيهة بالنكت ويقال لها اللطيفة أيضا اذا كان تأثيرها فى النفوس بحيث يورث نوعا من الانبساط (الاولى) من النكات (ثبوت شىء لشىء) فى ظرف أى ظرف كان من الخارج أو الذهن (فرع فعلية) أى تقرر ماثبت ذلك الشىء له (ومستلزم لثبوته) أى ثبوت ماثبت له (فى ذلك الظرف) أى ظرف الثبوت فان كان خارجا يستلزم ثبوت ماثبت له فيه وان كان ذهنا يستلزم وجود ماثبت له فيه فالحاصل ان ثبوت الشىء للشىء ليس فرعا لثبوت ماثبت ذلك الشىء له بان يكون وجود المثبت له أولا ثم ثبت ذلك الشىء له بل فرع لفرعية المثبت له وتقريره بان يكون متقررا محصلا أولا ثم يثبت له الشىء فمالم يتقرر لايتصور الثبوت له ومستلزم للثبوت أى يقتضى ان يكون المثبت له ثابتا فى ظرف الثبوت وان لم يكن ثبوته مقدما وهذا خلاف ماهو المشهور بين الجمهور من ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له قال فى الحاشية المنهية المشهور ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له ونقض بالوجود والالزم ان يكون لشىء واحد وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ومن ههنا أنكر العلامة الدوانى الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت فان الوجود من حيث انه صفة بعد الامر الموجود فان مرتبة العارض أى عارض كان بعد مرتبة المعروض وان كانت بعدية لابالزمان بل بالذات فتدبر انتهى حاصله ان ماهو المشهور من فرعية الثبوت ينقض بالوجود بان ثبوت الوجود لشىء كقولنا زيد موجود مثلا لو كان فرعا لثبوت ماثبت له وهو زيد فلابد من وجود زيد أولا ثم يثبت له الوجود كما هو معنى الفرعية فذلك الوجود اما عين الوجود الثابت له أو غيره والاول محال للزوم تقدم الشىء على نفسه والثانى أيضا محال لان الوجود الذى هو غير الوجود الثابت لزيد أيضا يكون ثابتا له فلابد لثبوته من وجود آخر قبله ليكون هذا فرعه وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون لشىء واحد وهو زيد مثلا وجودات غير متناهية بعضها فوق بعض ولورود النقض أنكر المحقق ملا جلال الدوانى الفرعية وسلم الاستلزام والحق كما أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى الفرعية باعتبار الفعلية والاستلزام باعتبار الثبوت لدفع النقض و بقاء القاعدة بقدر الامكان وثبوت الوجود وان لم يكن فرعا لثبوت الامر الموجود لكنه فرع لتقرره لان الوجود من حيث انه صفة يكون بعد الامر الموجود لكونه عارضا ومرتبة العارض أى عارض كان وجودا أو غيره تكون بعد مرتبة المعروض وان كان بعدية لابالزمان بان يكون المعروض فى الزمان المتقدم والعارض فى الزمان المتأخر بل

يكون بعدية بالذات بان تكون مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض عند العقل وان كانا فى زمان واحد واعترض بان القول بفرعية الفعلية ينتقض بالذاتيات فان ثبوتها بالذات ليس فرعا التقررها والا يلزم تقرر الذات بدون الذات وانسلاخها عن نفسها وهو باطل وكذا ثبوت بعض اللواحق المتقدمة على الوجود والتقرر وليس فرعا الفعلية ما ثبت له كالامكان والاحتياج والوجوب بالغير فان الشئ ممكن سواء تقرر فى الذهن أولا وما أجيب عنه بان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا فلا ثبوت فيه وان كان يدفع النقض عن الامكان لكن لا يدفع عن الاحتياج او الوجوب بالغير الا ان يقال انهما من المعقولات الثانية وهو فى حيز الخفاء لانا نعلم بالضرورة ان الذهن ليس شرطا وظرفا المعروض هذه المفهومات فان المحتاج محتاج وان لم يوجد فى الذهن ولا يخفى عليك انه اذا كان كذلك فالاستلزام أيضا ينتقض بثبوت هذه العوارض لاتصاف المفهومات بها وان لم يوجد فى الذهن ولا فى الخارج • وقد يجاب عن النقض بالذاتيات بان ثبوت لشئ للشئ على وجهين تعبيرى وهو ان يكون فى الحكاية بحسب مجرد الترجمة والتعبير وواقعى وهو ان يكون فى درجة المحكى عنه فالقضايا التى يكون الثبوت فيها فى المرتبتين يكون فرعا فيهما كما فى الاوصاف الانضمامية كقولنا الجسم اسود والتى ليس فيها الثبوت فيهما بل فى الترجمة والتعبير فقط دون المحكى عنه والواقع ففيها يكون فرعا فى مرتبة الحكاية وفرعية الوجود والذاتيات من هذا القبيل اذ ليس فى الخارج الا نفس الموجود بحيث يصح عنه انتزاع الوجود وكذا ليس فى الواقع الا ذات واحدة بعينه هى الذاتيات وليس بينهما تغاير أصلا حتى يثبت أحدهما الآخر فقولنا الانسان حيوان مسبوق بتقرر المثبت له ووجوده فى الواقع فلا يلزم تقرر الماهية بدون الذاتيات بل الحكاية مسبوقة بمرتبة المحكى عنه وقد تخص القاعدة بالاوصاف الانضمامية ويعتذر عن عمومها فى الفن بان العموم باعتبار افراد موضوع القاعدة لا العموم باعتبار شمولها له ولغيره • وقد يقال ان الربط الايجابى مطلقا يقتضى الفرعية وان لم يوجد فى البعض باعتبار خصوصية الطرفين (فنه) أى من الثبوت أو من الشئ (ما يثبت) ما مصدرية على الاول فلا يحتاج الى حذف المضاف ليكون تكلفا فاندفع ما قيل ان ربط ما يثبت على الاول يحتاج الى التكلف وموصولة على الثانى والظاهر الاول بدلالة السياق والسباق (لامر ذهنى) أى موجود حاصل فى الذهن (محقق) أى بلا فرض فارض كقولنا الانسان كلى وهذا اذا أريد بالامر الذهنى الموضوع وأما اذا أريد بالامر الذهنى المحمول كما قيل

فيحتمل ان يراد من ما الموصولة الثبوت و بالامر الذهني المحمول فالمعنى ان من الثبوت ثبوتا لامر ذهني اى المحمول قائم بالموضوع فى الذهن قياما انضماميا أو انتزاعيا (وهى) أى الثبوت وتأنيث الضمير لرعاية الخبر (الذهنية) أى القضية الذهنية وتسميتها باعتبار وجود الثبوت الذى فيها فى الذهن المحقق لتحقق موضوعها فى الذهن بلا فرض فارض واعتبار معتبر (أو) ثبت لامر ذهنى (مقدر) أى لامر قدر وفرض وجوده فى الذهن كقولنا شريك البارى ممتنع وغير ذلك من الكليات التى لا افراد لها فى الخارج ولا فى الذهن بدون الفرض (وهى) أى ما يحكم فيه بالثبوت لامر مقدر القضية (الحقيقية الذهنية) ولو أريد من المقدر المذكور فى تعريفها المعنى الاعم وهو مالم يعتبر فيه التحقق فطابقها خصوص تقرر الموضوع و وجوده الذهنى سواء كان محققا او مقدرا بخلاف الاول فانها مخصوصة بخصوصية وجود الموضوع محققا فى الذهن وهذا هو الحقيقة للقضية الذهنية فلذا سميت بها والظاهر انها مقابلة للاول والحكم فيها على مقدر فقط لا على الاعم (أو) ثبت (لامر خارجى) أى موجود فى الخارج (محقق) أى بلا فرض فارض (وهى) أى هذه القضية (الخارجية) لوجود موضوعها فيه نحو الانسان كاتب (أو) ثبت لامر خارجى (مقدر) أى وجد فى الخارج باعتبار فرض الفارض ولا يكون محققا كما هو الظاهر أو أعم منهما (وهى) أى هذه القضية (الحقيقية الخارجية) نحو كل عنقاء طائر (أو) ثبت (لامر مطلقا) أعم من ان يكون فى الذهن أو فى الخارج محققا أو مقدرا (وهى) أى هذه القضية (الحقيقية على الاطلاق) لاطلاق الموضوع فيه (كالقضايا الهندسية) أى المبحوث عنها فى علم الهندسة كقولنا كل مثلث قائم الزاوية يكون مربع وترها مساويا لمربع ضلعيه (أو الحسابية) أى المبحوث عنها فى علم الحساب نحو العدد اما زائد أو ناقص أو مساو قال الاستاذ المحقق قدس سره ان الاقسام ههنا ترتقى الى تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة هى الوجود المحقق والمقدر وأعم منهما فى ثلاثة وهى الذهن والخارج والاعم منهما والمصنف رحمه الله تعالى ذكر منها الخمسة وأسقط الاربعة انتهى وتفصيل الاقسام بانه ما ثبت لامر ذهنى محقق او لامر ذهنى مقدر او مرذهنى أعم من المحقق والمقدر أو ثبت لامر خارجى محقق أو مقدر أو أعم منهما أو لامر خارجى أو ذهنى محقق أو لامر خارجى أو ذهنى مقيد أو لامر أعم من الخارجى أو الذهنى المحقق والمقدر والمصنف رحمه الله تعالى ذكر الاول والثانى والرابع والخامس والتاسع وأسقط الاربعة وهى الثالث والسادس

والسابع والثامن الان يراد بالمقدر في الاولين على طريق عموم المجاز ما لا يكون محققا فقط فيشمل المقدر فقط والاعم الشامل للمحقق والمقدر ويراد بالاطلاق أعم من ان يكون بالنظر الى المحقق في الطرفين والمقدر فيهما أو الاعم منهما وان كان التمثيل للقسم الآخر فافهم وقد تقسم الحملية الى البتية وغير البتية لان ما حكم فيها باتحاد المحمول للموضوع بالفعل سميت حملية بتية وان حكم فيها باتحاد المحمول للموضوع على تقدير انطباق عنوان الموضوع على فرد وان كان مما لا يحصل الا بتقرر ماهية الموضوع ووجودها سميت حملية غير بتية • فان قلت هذه هي الشرطية • قلت مساوية الصدق للشرطية لا راجعة اليها والفرق بين البتية وغير البتية ان الاول يستدعي تقرر الموضوع ووجوده بالفعل بخلاف الثاني فانه يستدعي وجود الموضوع على تقدير انطباق عنوانه عليه لا بالفعل فالاولى بالنظر الى استيعاب التقسيم اعتبار هذه القضية أيضا فافهم ولما فرغ من بيان حال الايجاب شرع في بيان حال السلب فقال (أما) صدق السلب (مطلقا لا يستدعي وجود الموضوع) زمان بقاء الحكم لا في الذهن ولا في الخارج واما عند تحقق الحكم فلا بد من تصوره وحصوله في الذهن (بل قد يصدق) السلب (بانتفائه) أي بانتفاء وجود الموضوع في الذهن أو في الخارج كقولنا شريك الباري ليس بموجود • فان قلت ان القضية لا بد فيها من عقد الوضع المشتمل على عقد الحمل اذ هو عبارة عن حمل عنوان الموضوع على ذاته بالفعل أو بالامكان فصار تركيبا جزئيا ايجابيا وهو يستدعي الموضوع والسالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع باعتبار عقد الوضع وان كانت مغايرة لها باعتبار عقد الحمل • قلت ان عقد الوضع ليس فيه تركيب جزئي اذ أطراف القضية الحملية مادامت أطرافا فانها ليس فيها الحكم أصلا ما لم يعتبر الحكم والحكم انما يعتبر بالنسبة الاتحادية بين الطرفين وفي المحصورات لما كان الموضوع الطبيعة المنطبقة على الافراد فيلاحظ بانطباق الطبيعة عليها تركيب في عقد الوضع وهو تركيب تقييدي توصيفي وهو لا يقتضي وجود الموصوف ما لم يتغير الحكم أو ما لم يحكم بتحققه ونفس ملاحظة هذا التركيب لجعله عنوانا لملاحظة شيء آخر والحكم عليه بايجاب أو سلب لا يقتضي وجود الموصوف كما اذا قلنا الذي هو شريك الباري ليس بموجود ولا يستلزم تحقق ما هو شريك الباري فلا حاجة الى تخصيص عدم استدعاء السلب بوجود الموضوع بالقضايا الشخصية والطبيعية بل المحصورات أيضا لا تقتضي وجوده (نعم تحقق مفهوم السالبة في الذهن لا يكون) ذلك التحقق (الا بوجوده) أي وجود الموضوع (فيه) أي

فى الذهن (حال الحكم فقط) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان مالاوجود له أصلا فكيف يحكم عليه اذ الحكم على شئ سواء كان بالايجاب أو بالسلب لايتصوّر ومالم يعلم ذلك الشئ فالحكم فرع العلم فلابد فى السلب أيضا من علم الموضوع و وجوده فى الذهن فلا يصح القول بان السلب لايستدعى وجود الموضوع وحاصل الجواب ان تحقق مفهوم السالبة فى الذهن لا يكون بدون وجود الموضوع فى الذهن حال الحكم فالموجبة والسالبة سيا ّن فى استدعاء وجود الموضوع فى الذهن حال الحكم وانما قلنا بالفرق بينهما فى الصدق و بقاء الحكم فالسالبة صادقة وان لم يبق وجود الموضوع فان زيد ليس بقائم صادق وان لم يكن زيد موجودا بخلاف الموجبة فانها تستدعى وجود الموضوع حال الحكم و بقائه فلا تصدق عند انتفائه • لايقال اذا كان وجود الموضوع فى السالبة حال الحكم ضروريا فيلزم مساواة الموجبة الذهنية والسالبة الذهنية فلا يبقى الفرق بينهما فى القضايا الذهنية • لانا نقول الفرق بينهما ان السالبة لابد فيها من وجود الموضوع حال الحكم فى الذهن فقط لامادام السلب بخلاف الموجبة فانها تستدعى وجوده مادام الايجاب فافهم (الثانية) من النكات (المحال) أى ما كان وجوده ممتنعا (من حيث هو) أى المحال (محال) أى نفس حقيقته من حيث هى من غير اعتبار أمر آخر معه (ليس له) أى للمحال (صورة فى العقل) اذلو كان له صورة فيه يلزم انقلاب الماهية اذ كل ماتكون له صورة فى العقل يكون موجودا فيه وكل ماهو موجود فى العقل موجود فى نفس الامر اذالوجود فى النفس الامرى كناية عن موجودية الشئ فى حد ذاته لان الامر كناية عن نفس ذلك الشئ واذا كان موجودا فى نفس الامر صار ممكنا فيصير المحال ممكنا هذا هو الانقلاب (فهو) أى المحال من حيث انه محال (معدوم ذهنا وخارجا) أى ليس موجودا فى الذهن ولا فى الخارج اذالوجود فيهما أوفى أحدهما من خواص الممكن (ومن ههنا) أى من ان المحال من حيث هو محال ليس له صورة فى العقل (يستبين) أى يظهر (ان كل موجود فى الذهن حقيقة) أى بنفسه لا بوجهه (موجود فى نفس الامر) اذ المحال اذا لم يكن موجودا فى الذهن لم يكن موجودا فيه أيضا فلا يكون موجودا فيه الاما هو ممكن و وجود الممكن وان كان فى الذهن فهو من افراد وجود النفس الامرى لانه موصوف بالامكان فى نفس الامر فله وجود كذلك فنفس الامر أعم مطلقا من الموجود فى الذهن قال فى الحاشية المنهية وماقالوا ان الموجود فى الذهن أعم من وجه من الموجود فى نفس الامر فلعل تأويله ان الكواذب كالعلم بزوجية الثلاثة مثلا لما كان تحققها

بمحض الاختراع والتعمل لم تكن موجودة فى حد ذاتها أى مع قطع النظر عن ذلك الاختراع والتعمل بخلاف الصوادق فانها موجودة و بمنشأ انتزاعها مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل فتأمل انتهى حاصله ان ما قالوا من ان النسبة بين الموجود فى الذهن والموجود فى نفس الامر عموم وخصوص من وجه ليس على ظاهره ليكون منافيا لما يفهم من قول المصنف رحمه الله تعالى من ان كل موجود فى الذهن موجود فى نفس الامر ان بينهما النسبة عموما وخصوصا مطلقا بل مأول بان الكواذب مثلا لما كان تحققها بمحض الاختراع والتعمل من العقل لم تكن موجودة فى حد نفسها اذ وجودها فى النفس الامرى عبارة عن موجوديتها بدون الاختراع والتعمل فالكواذب المخترعات موجودة فى الذهن وليست موجودة فى نفس الامر واما الصوادق فلكون منشأ انتزاعها موجودا بدون هذا الاختراع صارت موجودة فى نفس الامر وأما اذا أريد بالوجود فى نفس الامر نفس موجودية الشئ سواء كان باختراع العقل والتعمل أولا فلا شك فى عمومه مطلقا من الموجود فى الذهن فحينئذ يكون كل موجود فيه موجودا فى نفس الامر فالحاصل ان نفس الامر يطلق على معنيين الاول نفس موجوديته مع قطع النظر عن الاختراع والتعمل والثانى نفس موجوديته ولو كان باختراع فالاول أعم من الموجود فى الذهن من وجه اذ المخترعات الذهنية وجودها فى الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع ومادة التصادق والتفارق فى نفس الامر عن الذهن ظاهرة وأما الثانى فهو أعم من الموجود فى الذهن مطلقا وعند المصنف رحمه الله تعالى لما كان الوجود بالاختراع والتعمل وجودا فرضيا لا وجودا ذهنيا فما كان محالا لم يمكن وجوده فى الذهن ففى الذهن لا يكون الا الممكن وهو موجود فى نفس الامر فظهر ان كل موجود فى الذهن موجود فى نفس الامر قال أستاذ الاستاذ قدس سره لا يخفى ضعف هذا التأويل والصواب ان للواقع ونفس الامر معنيين عندهم الاول كون المحكى عنه بحيث تصح عنه الحكاية وهو المعتبر فى صدق القضايا وهو أعم من وجه من الوجود فى الذهن بحسب التحقق والثانى كون الشئ فى نفسه ولو بعد انتزاع العقل وهو أعم مطلقا من الوجود فى الذهن بحسب الصدق (فلا يحكم عليه) أى على المحال هذا تفريع على ما مر من عدم وجود المحال ذهنا وخارجا (ايجابا بالامتناع) بان يثبت الامتناع لهذا المحال كما فى قولنا شريك البارى ممتنع (أو سلبا بالوجود) بان يسلب الوجود عن المحال كما فى قولنا شريك البارى ليس بموجود حاصل هذا الكلام سؤال وجواب تقرير السؤال ان القضايا التى محمولاتها منافية

للوجود كشريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم موجبا والايجاب يقتضى وجود الموضوع وموضوعاتها ليست بموجودة لانها محالات والمحال من حيث انه محال ليس له صورة فى العقل فيمتنع ان يحكم على هذا المحال بحكم ايجابى صادق أو كاذب وسلبى كذلك اذ الحكم اما على الافراد وهى ليست بموجودة واما على المفهومات فمفهوماتها موجودة فى الذهن فكيف يحكم عليها بسلب الوجود عنها وأشار الى الجواب بقوله (الا على أمر كلى اذا كان من الممكنات تصوره) أى تصور ذلك الامر الكلى بان يفرض العقل هذا الامر الكلى عنوانا ومرآة لذلك المحال فيسرى الحكم منه الى المحال (وكل محكوم عليه بالتحقيق) كما عرفت فى تقسيم القضية باعتبار الموضوع (هى) أى المحكوم عليه والتأنيث باعتبار الخبر (الطبيعة المتصورة) الحاصلة فى الذهن (وكل متصور ثابت) فى نفس الامر لكونه متصفا بالشيئية والمفهومية (فلا يصح عليه) أى على الثابت فى نفس الامر (الحكم من حيث هو هو) أى من حيث انه متصور ثابت بالامتناع بانه ممتنع وجوده (وما يحذو حذوه) أى ما يقوم مقام الامتناع كالعدم واللاشئ واللاممكن بان يقال معدوم أو ليس بشئ أو ليس بممكن اذ المتصور موجود وشئ وممكن فكيف يحكم عليه بامتناع وجوده وعدم الشيئية والامكان (نعم اذا لوحظ) هذا المتصور (باعتبار جميع موارد تحققه أو بعضها) أى بعض الموارد (ويصح عليه) أى على هذا المتصور الكلى (الحكم) ايجابا (بالامتناع مثلا) باعتبار عدم تحقق الموارد (فالامتناع ثابت للطبيعة) لكونها محكوما عليها بالذات (وذلك) أى الامتناع صادق (بانتفاء الموارد كلها أو بعضها) حاصل الجواب ان الحكم فى هذه القضايا على طبيعة الموضوع المتصورة الثابتة فى الذهن وهى أمر كلى يمكن تصوره ويصلح للحكم فهى محكوم عليها بالامتناع وما يقوم مقامه وصدق هذا الحكم باعتبار عدم تحقق موارد هذا الامر الكلى فصحة الحكم باعتبار وصدق الامتناع باعتبار آخر فايجاب الامتناع لا ينافى وجوده باعتبار مفهومه الكلى فالقضية الموجبة صادقة مع منافاة المحمول لوجود الموضوع فى نفس الامر (وحينئذ لا اشكال بالقضايا التى محمولاتها منافية للوجود نحو شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق) واذا عرفت ما حققت سابقا فلا يبقى الاشكال بهذه القضايا اذ يجاب بان هذه القضايا موجبات وموضوعاتها موجودة فى الذهن باعتبار مفهوماتها الكلية

وثبوت المحمول لها باعتبار عدم تحقق موارد هذه المفهومات فى نفس الامر فاقتضاء الوجود والامتناع باعتبارين والاستحالة فى اجتماع الوجود والعدم فى ذات واحدة من جهتين مختلفتين هذا الجواب على طريقة القدماء اذ المحكوم عليه عندهم هى الطبيعة كما عرفت وأورد عليه ان المحكوم عليه بالذات فى هذه القضايا اما عنوان الموضوع الثابت فى الذهن او المعنون المنطبق على الافراد وكلاهما باطلان أما الاول فلانه ثابت موجود فى الذهن كيف يحكم عليه بالامتناع وأما الثانى فلكونه غير موجود ولا يصلح للحكم الايجابى اذ وجود الطبيعة ليس الا فى ضمن الافراد فاذا انتفت الافراد رأسا لم توجد الطبيعة أصلا ولابد فى الايجاب من وجودها • لايقال ان الامتناع بحسب الانطباق على موارد التحقق ثابت للطبيعة من حيث هى حقيقة و بالذات وهى تصلح للحكم بالامتناع وان لم توجد افرادها اذ انتفاء الافراد لايوجب انتفاء الطبيعة حقيقة • لانا نقول هذا فى حكم الوصف بحال المتعلق و وصف الشئ بحال المتعلق وان جعل وصفا لذلك الشئ حقيقة لكنه تابع لاتصاف متعلقه بوصف نحو زيد ضرب غلامه فالضرب وان جعل بحسب الظاهر وصفا لزيد لكنه تابع لاتصاف غلامه بالضرب أولا فكون الطبيعة متصفة بالامتناع باعتبار موارد التحقق يقتضى اتصاف تلك الموارد أولا بهذا الوصف فيلزم وجودها والا ينهدم أساس استلزام الاتصاف بوجود الموصوف حقيقة ولا يذهب عليك ان كون المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق خارج عن البحث اذ الكلام فى القضايا التى محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والمحمول فى هذه القضية ليس كذلك نعم يتوجه الاشكال عليه بانه قضية موجبة والموجبة تستدعى وجود الموضوع والموضوع ههنا هو المعدوم المطلق وهو ليس بموجود فيلزم كذبها مع انها صادقة ويمكن ان يقال ان المحمول فى قولنا المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق ينافى الموضوع لان المعدوم من حيث انه متصور والوجود فى الذهن فرد من الوجود المطلق لامقابل له قال فى الحاشية مفهوم المعدوم من حيث هو مع قطع النظر عن الموجود فى الذهن مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور والوجود فى الذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو هو ومن حيث حصوله فى الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثيرة انتهى (وأما الذين) أى على طريق المتأخرين الذين (قالوا ان الحكم على الافراد حقيقة) لا على الطبيعة فلا مساغ لهذا الجواب فى دفع الاشكال على مذهبهم (فهم) أى من المتأخرين (من قال) فى

جواب هذا الاشكال وهو شارح المطالع ومن تابعه (انها) أى القضايا التى محمولاتها منافية لموضوعاتها (سوالب) لاموجبات قال شارح المطالع فان هذه القضية يرجع محصلها الى السلب وهو لاشئ من شريك البارى بممكن الوجود (ولاريب انه) أى القول بانها سوالب تحكم أى دعوى بلا دليل وهو غير مسموع اذ أحد الشيئين اذا نسب الى الآخر كما فى هذه القضايا يحكم العقل بينهما بالايجاب وتأويل الموجبة بالسالبة لايقتضى كونها سالبة اذ يمكن هذا التأويل فى جميع الموجبات كزيد قائم بان يقال فى قوة قولنا زيد ليس بقاعد فيرجع جميع الموجبات الى السوالب واذا كانت غير مقتضية لوجود الموضوع بحسب الرجوع فلا يقتضى أحد من الموجبات لوجود الموضوع ولاريب انه تحكم قال فى الحاشية لو كان كذلك يمكن ارجاع كل قضية اليها فلا خصوصية والحكم فيها بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف انتهى ولك ان تقول ان مراد شارح المطالع ان هذه القضايا لما كانت محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها صارت فى قوة السالبة وان كانت بحسب ظاهر الحكم موجبات ولا يلزم من كونها فى قوة السالبة ورجوعها اليها كون جميع الموجبات كذلك اذ منافات المحمول لوجود الموضوع مرجح لهذا التأويل بخلاف سائر الموجبات فانها ليس فيها ضرورة ملجئة الى هذا التأويل فهى تكون على حالها وان أمكن ارجاعها اليها فافهم • فان قلت ان السالبة أيضا تقتضى وجود الموضوع حال الحكم اذ لا بد للحكم مطلقا من تصوره وهذا هو الوجود فى الذهن والمحال من حيث انه محال ليس له صورة فى الذهن فكيف يحكم عليه بالسلب فلا تكون سالبة أيضا • قلت للموضوع وجودان وجود ذهنى يقتضيه مطلق الحكم هو تصوره بوجه يغاير المحمول ولو اعتبارا والا فلا حمل وهو مشترك بينهما ووجود اتحادى يقتضيه الايجاب وبه يتحدان ذاتا فى نفس الامر خارجا أو ذهنا وهو مختص بالايجاب ومناط لصدقه • لايقال لو لم يعتبر وجوده فى السالبة ارتفع التناقض لاجتماعهما بصدق الايجاب على الافراد والسلب عن غيرها وان اعتبر ارتفع التناقض أيضا لارتفاعهما عند عدمه • لانا نقول انا نختار الشق الاول وهو ان وجود الموضوع ليس بمعتبر فى السالبة ويصدق معه وبدونه فاذا أورد الايجاب على الافراد الموجودة فالسلب الذى نقيضه هو الرفع عن ذلك الموجود فلا اجتماع ويصدق عند عدمه أيضا لانه أعم فلا ارتفاع فافهم (ومنهم) أى من بعض المتأخرين (من قال) وهو العلامة التفتازانى (انها) أى هذه القضايا (وان كانت موجبات) كما هو الظاهر لكن حالها كحال السوالب (لاتقتضى الا تصور الموضوع حال الحكم)

لاحال بقائه (كما فى السوالب) فان تحقق مفهوم السالبة فى الذهن لا يكون الا بوجود الموضوع فيها حال الحكم فقط من غير فرق بين هذه الموجبات والسوالب فى عدم اقتضاء وجود الموضوع (ولا يخفى على العاقل انه) أى القول باقتضاء هذا الايجاب تصور الموضوع حال الحكم كالسوالب (يصادم) أى يدافع البديهة ويهدمها لانه يهدم المقدمة البديهية التى يبتنى عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له والتخصيص لا يجرى فى القواعد العقلية (ومنهم) أى من بعضهم (من قال) وهم جم غفير من المتأخرين قالوا (ان الحكم فى) هذه القضايا (على الافراد الفرضية المقدرة الوجود) لا على الافراد الحقيقية المحققة الوجود كانه قال هذا القائل فى قولنا شريك البارى عز اسمه ممتنع (مثلا ما يتصور بعنوان شريك البارى) أى بمفهومه (ويفرض صدقه) أى صدق هذا المفهوم (عليه فهو ممتنع فى نفس الامر) حاصله ان هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الافراد المفروضة المقدرة الوجود ومعناها ان ما يتصور بمفهوم شريك البارى مثلا ويصدق عليه هذا المفهوم من الافراد المفروضة فهو ممتنع فى نفس الامر فلا تقتضى هذه القضية الا الوجود الفرضى لافراد الموضوع فافراده وان كانت ممتنعة لكن لها وجود فرضى باعتباره يصدق عليها انها ممتنعة فى نفس الامر (ولا يذهب عليك) أى لا تغفل بحيث يذهب عليك ولا تعلمه (انه) الضمير للشان (يلزم) على تقدير الحكم على الافراد الفرضية المقدرة الوجود (ان يكون ثبوت الصفة) وهو الامتناع مثلا (أزيد) أى زائد بزيادة كثيرة (من ثبوت الموصوف) وهو شريك البارى مثلا (فان الامتناع متحقق فى نفس الامر) كما قلتم فى معناها (بخلاف الافراد) فانها مفروضة مقدرة حاصله الرد على من قال بكون هذه القضايا من القضايا الحقيقية والحكم فيها على الافراد المقدرة بامتناعها فى نفس الامر بان ثبوت الموصوف لا بد ان يكون مساويا بالثبوت الصفة او أزيد من ثبوتها واما الصفة فهى تابعة له لا يكون ثبوتها أزيد من ثبوت الموصوف والا يلزم زيادة ثبوت التابع على ثبوت المتبوع وهو كما ترى وههنا يلزم زيادة ثبوت الصفة على ثبوت الموصوف اذ الموصوف هو الافراد المفروضة المقدرة الوجود فثبوتها باعتبار الفرض والتقدير لا فى نفس الامر والامتناع الذى هو صفة هذه الافراد ثابتة لها فى نفس الامر ولا شك ان الثبوت النفس الامرى أزيد على الثبوت التقديرى الفرضى فيلزم ان يكون ثبوت الصفة أزيد من ثبوت الموصوف (فتدبر) أى فتأمل

وتفكر فيه اشارة الى انه ليس المراد بالامتناع فى نفس الامر ان الامتناع موجود فيه حتى يلزم زيادة الصفة على الموصوف بل المراد تحقق الوجود فى نفس الامر لان الامتناع نفى وتحقق النفى انما يكون بعدم المنفى فلا يلزم الزيادة هذا ما قيل فى بعض الشروح فتأمل فيه **قال** فى الحاشية لا يخفى على المنصف ان ما ينساق اليه الذهن من قولنا شريك البارى ممتنع مثلا هو ان الماهية ممتنعة الوجود مطلقا لا انها على هذا التقدير كذلك فتأمل انتهى هذا اشارة الى ما سبق من المصنف رحمه الله تعالى فى جواب هذا الاشكال وقد علمت ما فيه وليس للمجيب ان يقول ان هذه الماهية على التقدير المذكور ممتنعة لان الحكم عنده على الافراد وليس لشريك البارى أفراد محققة فقال ان الحكم بالامتناع فى نفس الامر على الافراد المقدرة وليست بممتنعة بحسب تخصيص التقدير والفرض والاجوبة كلها لا تخلو عن تكلف وتعسف وما يقبله الطبع هو التزام تخصيص هذه القاعدة بما سوى المحمولات التى تنافى وجود الموضوع وتعميم القواعد انما هو بقدر الطاقة البشرية أو قد يقال انه لا فرعية ولا استلزام ولا تقتضى الموجبة وجود الموضوع وبداهته بداهة الوهم ومناط الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة بحيث يصح بها انتزاع الصفة عن الموصوف ومدار صدق القضية الموجبة نفس الاتحاد بين الموضوع والمحمول سواء كان اتحادا بالذات أو بالعرض لا الاتحاد فى الوجود واقتضاء وجود الموضوع فى بعض المواد ناشئ عن خصوصية الاتصاف وخصوصية المحمول كما ان اقتضاء وجود الصفة ناشئ عن خصوصية الاتصاف الانضمامى فافهم ولا تسرع فى الرد والقبول الثالثة من النكات فى بيان الاتصاف (الاتصاف الانضمامى) أى الاتصاف الذى يكون الموصوف والصفة فيه موجودين بوجودين متغايرين فى طرف الاتصاف وتكون الصفة منضمة الى الموصوف كالجسم والسواد (يستدعى) أى يقتضى هذا الاتصاف الانضمامى (تحقق الحاشيتين) أى الطرفين هما الموصوف والصفة (فى طرف الاتصاف) ان كان خارجا فى الخارج وان كان ذهنا ففى الذهن ضرورة ان انضمام الشئ الى الشئ لا يتحقق بدون وجود المنضم والمنضم اليه ففى قولنا الجسم اسود لا بد من وجود الجسم والسواد فى الخارج لكون اتصافه به خارجا وفى خلط الحالة الادراكية مع الصورة العلمية لا بد من وجودهما فى الذهن لكونه ذهنيا (بخلاف الانتزاعى) أى ما ليس فيه انضمام شئ الى شئ لا يستدعى تحققهما فى طرف الاتصاف مطلقا بل يستدعى ويقتضى (ثبوت الموصوف فقط) بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه الصفة

بمعنى ان يكون مصداق الحمل فيه واحدا كما في زيد أعمى فان الموجود فيه هو زيد على وجه يصح انتزاع الاعمى عنه بان يقاس بينه و بين البصر فتجده مسلوبا عنه ثابتاله بالقوة النوعية فيحكم عليه انه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه في الخارج بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه اذ السلب ليس له حظ من الوجود الخارجي وانما الموجود فيه موصوفه وهو منتزع عنه وكذا الحال في الاتصاف الانتزاعي الذهني كالكلية في الانسان فانه موجود في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع الكلية ثم حملها عليه بالاشتقاق هذا حاصل ما قال في الحاشية لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع المحمول عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد أعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه و بين البصر فتجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتاله بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعى ثبوت أمر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اذ لاحظ للسلب من الوجود الخارجي الا انه منتزع عن أمر موجود في الخارج وقس على ماذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصيره مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه بالاشتقاق انتهى (فمطلق الاتصاف لا يستدعى ثبوت الصفة بالذات في ظرفه) أي ظرف الاتصاف هذا تفريع على قوله الاتصاف الانضمامي يستدعى تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف بخلاف الانتزاعي حاصله ان فردا من افراد الاتصاف اذا لم يستدع تحقق الصفة في ظرفه لم يستدع مطلقه هذا التحقق لان استدعاء المطلق لشئ يقتضى استدعاء جميع افراده لذلك الشئ ومعنى كون الخارج أو الذهن أو نفس الامر ظرفا للاتصاف ان يكون وجود الموصوف فيه مصححا لانتزاع الصفة عنه وحملها عليه فيكون مطابقا له وهذا المعنى يحصل عند العقل ولا يستلزم تحقق الصفة فيه بل يستلزم وجود الموصوف فقط لكن لا كيفما كان بل بحيث لو لاحظ العقل يكون مصححا لانتزاع هذه الصفة وهذه الحيثية تختلف باختلاف المحمول (وأما مطلق الثبوت) أي ثبوت الصفة سواء كان في ظرف الموصوف أو (فضرورى) في مطلق الاتصاف هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الصفة اذا لم تكن موجودة بنفسها كيف تكون ثابتة لغيرها وهو الموصوف (فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشئ) والا اجتمع النقيضان حاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة وثبوتها للموصوف ضرورى وأما وجودها بالذات

فليس بضرورى فوجودها أعم من ان يكون بالذات كما فى اتصاف الانسان بالكلية فى الذهن واتصاف زيد بالابيض فى الخارج أو بالعرض كما فى اتصاف زيد بالعمى فالعمى ليس موجودا بالذات فى الخارج واما وجوده الذهنى فلا دخل له فى الاتصاف فظهر ان وجود الصفة على سبيل الحقيقة ليس مما لابد فى الاتصاف بل يكفى وجودها الذهنى (والاتصاف المطلق ليس تحققا فى الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه) أى فى الخارج (لانه) أى الاتصاف (نسبة وكل نسبة تحققها فرع تحقق النسبتين) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاتصاف نسبة وتحققها فرع تحقق النسبتين فالاتصاف لا يتحقق بدون الصفة وكما لا يتحقق بدون الموصوف فلابد ان يكون الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة فى ظرفه سواء كان انضماميا أو انتزاعيا فالقول بعدم اقتضائه وجود الصفة فى ظرف الاتصاف فى بعض افراده ليس بشئ حاصل الجواب ان الاتصاف ليس متحققا فى الخارج ليلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق فى الذهن فيستلزم تحقق المنتسبين فيه • لا يقال يلزم من هذا استدعاء الاتصاف الانتزاعى الذى هو تحقق الموصوف والصفة فيه مع انك عرفت ان الاتصاف الانتزاعى مطلقا لا يستدعى الا وجود الموصوف فى ظرفه بحيث يكون منشأ لانتزاع الصفة منه • لانا نقول ان الوجود الذهنى على نحوين وجود يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار كوجود الكلية فى الانسان فانه وان كان حاصلا فى الذهن بصورته التى هى وجود ظلى لكن وجود الكلية وجود أصلى ووجود لا يحذو حذو الوجود الخارجى كوجود الكلية بعد انتزاع الذهن لها عن الانسان فهذا الوجود وان كان موجودا فى الذهن لكن ليس كالوجود بالنحو الاول فالمراد بعد استدعاء الاتصاف المطلق لوجود الصفة وجودها بالنحو الاول وأما الوجود بالنحو الثانى فتستدعيه الفرعية المذكورة (وان كان فى الانضمامى الخارجى الموصوف متحدا مع الصفة فى الاعيان كالجسم والابيض وفى الانتزاعى الخارجى بحسب الاعيان كالسماء والفوقية) حاصله ان الاتصاف على نحوين انضمامى وانتزاعى وكل منهما خارجى وذهنى فالاتصاف الانضمامى الخارجى يقتضى وجود الموصوف والصفة فى الخارج بحيث يكون أحدهما منضما الى الآخر فالموصوف فيه متحد مع الصفة فى الاعيان بمعنى ان كلاهما موجودان فى الخارج كالجسم والابيض فان الجسم والبياض كلاهما موجودان فى الخارج بحيث يكون البياض منضما اليه موجودا بوجود واحد فيه والجسم متحد معه على وجه يصح للعقل اذا لاحظه مع قيامه بذاته وحصول البياض فيه الحكاية

بكونه متصفا بالبياض وفى الاتصاف الانتزاعى الخارجى ليست الصفة موجودة فى الخارج بل الموصوف موجود فيه ومتحد مع الصفة بحسب الاعيان أى بالنظر الى الخارج بمعنى ان الموصوف موجود فى الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة منه كالسماء والفوقية اذ لا شك ان السماء موجودة فى الخارج والفوقية ليس لها وجود فيه بل وجود السماء بحيث يصح انتزاع الفوقية عنها فالموجود فيه منشؤها لا نفسها فالاتصاف الخارجى سواء كان انضماميا أو انتزاعيا تكون الصفة فيه فى الخارج لكن فى الاول فيه بالذات وفى الثانى بحسب وجود الموصوف فيه وانتزاعها عنه هذا هو الفرق بين فى الاعيان وبحسب الاعيان • لا يقال ان الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج وهى موصوفة بثبوتها لها فيه فالثبوت ثابت للفوقية فى الخارج فلا بد من وجودها فيه ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف • لانا نقول الخارج ظرف للثبوت الذى هو المحمول أى ثبوت الفوقية فى الخارج للسماء لاتصافها بها فيه فلا بد ان تكون السماء فى الخارج بحيث يحكم العقل عليه بثبوت الفوقية لها وأما اتصافها بتلك فليس الا فى الذهن لان الذهن يتصورها ويحذو حذوها فى الخارج بحيث يكون منشأ لانتزاع الفوقية فيحكم عليها بها فحينئذ لا يجب وجود الفوقية فى الخارج بل يكفى وجودها بحيث يكون منشأ لها • فان قيل ان قولنا الفوقية ثابتة للسماء اما قضية خارجية أو ذهنية فعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج وعلى الثانى لا يكون انتزاعها خارجيا قلنا انها خارجية ولا يقتضى حكم الخارجى وجود الموضوع فيه بنفسه بالذات بل أعم من ان يكون بنفسه أو بمنشأ انتزاعه فالفوقية موجودة فى الخارج بمنشأ انتزاعها وهو السماء فافهم (الرابعة) من النكات (ان المتأخرين اخترعوا) أى أوجدوا من أنفسهم ولا أثر فى كلام القدماء لما أوجدوه فانهم مخترعون قضية (سموها) أى سموا هذه القضية (سالبة المحمول) والباعث على اختراع هذه القضية عدم انتقاض قواعدهم مثل ان نقيضى المتساويين متساويان فى الصدق وانعكاس الموجبة كنفسها فى عكس النقيض على مذهب القدماء كما فى المفهومات الشاملة كالشئ والممكن فاذا اخترعوا هذه القضية اندفع الانتقاض وصح الاحكام فى النسب والعكس ولما كانت هذه القضية مشابهة للسالبة فلا بد من بيان الفرق بينهما لتميز أحدهما عن الاخرى فاشار اليه بقوله (وفرقه) أى المخترعون يعنى بينوا الفرق بينهما أى بين هذه القضية وبين السالبة بان (فى السالبة يتصور الطرفان) أى الموضوع والمحمول (ويحكم بالسلب) أى بسلب المحمول عن الموضوع سلبا بسيطا (وفى السالبة المحمول يرجع السلب)

الى الموضوع بان يسلب المحمول عن الموضوع (و يحمل ذلك السلب) الراجع (على الموضوع) كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد وأما اذا حمل ذلك السلب على زيد وثبت له تكون سالبة المحمول و يعبر عنها بالفارسية بان زيد نيست قائم است و يعبر عن الاول بان زيد قائم نيست فالنسبة السلبية المخالفة للنسبة الايجابية رابطة في السالبة وتلك النسبة داخلة في جانب المحمول في سالبة وليست رابطة بل فيها رابطة ايجابية فهي مشتملة على رابطين رابط ايجابي و رابط سلبي داخل في المحمول والفرق بينها و بين المعدولة الموجبة ان السلب الذي في المعدولة ليس مشتملا على الحكم المقصود وفي القضية السالبة المحمول مشتمل على الحكم وهذا معنى ما قيل في وجه الفرق بينهما ان السلب في السالبة المحمول خارج عن المحمول دون المعدولة يعني ان السلب في سالبة المحمول ليس داخلا كالسلب في المعدولة فان المحمول فيها هو مجموع حرف السلب وما يدخل عليه وليس فيه رابطة ليخرج محمولا و يكون السلب خارجا عنه ثم يحمل ذلك السلب على الموضوع واذا حمل كلام القائل على ما عرفت فلا مساغ لاستعجاب المتعجب وههنا بحث لانه ماذا أراد بجعل النسبة السلبية في السالبة المحمول محمولا ان أراد ان النسبة السلبية من حيث انها نسبة و رابطة بين الموضوع والمحمول تجعل محمولا فهو باطل لان النسبة الرابطة من حيث هي هي لا تصلح لكونها محكوما عليها ولا بها اذهما مستقلان والنسبة غير مستقلة فهي وحدها الا مع غيرها ليست قابلة للموضوعية والمحمولية اذ المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وان أراد ان النسبة بعد ملاحظتها بلحاظ استقلالي تجعل محمولا فتكون من قسم المعدولة لصدق معناها عليها الا ان يقال ان المعدولة يكون السلب فيها مضافا الى مفرد و يجعل محمولا وفي السالبة المحمول اشارة الى حكم معقود فافهم (وحكموا) أي المتأخرون المخترعون في السالبة المحمول (بان صدق الايجاب) أي ايجاب السلب (فيها) أي في هذه القضية (لا يستدعي) أي لا يقتضي (الوجود) أي وجود الموضوع (كالسلب) أي كما ان صدق السلب لا يقتضي وجود الموضوع و بينوا ذلك بأنه اذا صدق سلب ب عن ج يصدق على ج انه منتف عنه ب والا يصدق نقيضه وهو ان ج ليس بمنتف عنه ب فلا تصدق السالبة وقد فرض صدقها هذا خلف واذا صدقت الموجبة السالبة المحمول بان يقال ان ج منتف عنه ب يصدق السالبة لا محالة وهي ان ج سلب عنه ب فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متساويان فلا يستدعي وجود الموضوع كما لا تستدعيه السالبة و رد ذلك بان من قال ان الايجاب

مطلقا يستدعي وجود الموضوع لا يقول بصدق هذه الموجبة عند صدق السالبة و يقول بصدق نقيضها وصدقه لا يستلزم عدم السالبة ليستلزم الخلف فان معنى ج ليس بمنتف عنه ب ان ج ليس الانتفاء ثابتا له وثبوت الانتفاء أخص من الانتفاء المطلق فانه يوجد في الانتفاء المحض أيضا وعدم صدق الاخص بصدق نقيضه لا يوجب عدم صدق الاعم وهو السلب (بل) صدق (السلب) في السالبة المحمول (يستدعيه) أي وجود الموضوع كالايجاب في جميع القضايا حاصله ان الموجبة السالبة المحمول في قوة السالبة فسالبها يكون في قوة الموجبة فيستدعي الوجود كالايجاب وقد عرفت ما فيه (وقريحتك) القريحة أول كل شيء ومنك طبعك هكذا في القاموس وفي الصحاح القريحة أول ما يستنبط من البئر منه قولهم لفلان قريحة جيدة يراد استنباط العلم بجودة الطبع فمعناه طبيعتك حاكمة (بان الربط الايجابي) أي الربط الذي فيه ثبوت شيء لشيء (مطلقا) سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا (يقتضي الوجود) أي وجود الموضوع اذ العقل لا يستثني عن المقدمة القائلة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له الامر السلبي ولا شيأ من المفهومات بل يحكم على الكل بهذا الحكم ففي الموجبة السالبة المحمول وان كان ثبوت السلب لكن يقتضي وجود الموضوع للمقدمة المذكورة (ومن ثمة) بالفتح اسم يشار به بمعنى هناك للمكان البعيد أي من أجل الذي مر سابقا وهو ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع (قيل) قائله المحقق الدواني (الحق انها) أي تلك القضية الموجبة السالبة المحمول قضية (ذهنية) لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فيقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينهما وبين السالبة الخارجية تلازم والمراد من الوجود في الذهن الوجود النفس الامري فاندفع ما يتوهم من ان القضية الذهنية تقتضي وجود الموضوع في الذهن والسالبة لا تقتضي وجوده أصلا فكيف يكون بينهما تلازم بل السالبة تكون أعم من تلك الموجبة (لان جميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر) فان كل مفهوم منها لا محالة موضوع القضية موجبة صادقة ويحكم عليه بحكم ايجابي وأقلها انها مغايرة لجميع ما عداها وذلك يدل على وجودها في نفس الامر أما انه في الخارج او العقول المجردة العالية أو النفوس السافلة فهو بحث آخر (تحقيقا) كالشيء والممكن العام والانسان والحيوان وغير ذلك أو تقديرا كاللاشيء واللاممكن (فبينهما) أي بين القضية الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة (تلازم بحسب الصدق) بمعنى انه اذا صدقت السالبة صدقت

الموجبة السالبة المحمول و بالعكس لان موضوع السالبة البسيطة موجود في الذهن لكونه متصورا فتصدق السالبة المحمول البتة لاقتضائه الوجود الذهني وقيل المراد بالتلازم المساواة والتصاحب بحسب الصدق ولو اتفاقا (وفيه مافيه) اشارة الى ان السالبة البسيطة تقتضي تصور الموضوع حال الحكم والسلب الثبوتي يقتضي وجوده في الذهن مادام ثبوت هذا السلب فلا يكون بينهما تلازم وقد يورد على التلازم ان قولنا اللاشئ ليس بممكن صادق ولا يصدق اللاشئ هو ليس بممكن على سبيل ايجاب السلب لعدم وجود الموضوع في نفس الامر لان اللاشئ لا يصدق على شئ في نفس الامر (واذا حققت الايجاب الكلي) أي اذا عرفت الايجاب الكلي على وجه التحقيق (بماله وعليه فقس عليه) أي على الايجاب الكلي (سائر المحصورات) أي مافيها من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية فيراد في الموجبة الجزئية بالبعض البعض الافرادي كما يراد في الموجبة الكلية الكل الافرادي وكذا في السالبة يراد السلب عن الافراد كلها أو بعضها والمعرفة بالقياس لان الاشياء تتبين باضدادها (ثم قد يجعل حرف السلب جزأ من طرف) أي طرف القضية وهو الموضوع والمحمول (فسميت القضية التي جعل حرف السلب جزأ من طرفها (معدولة) لعدول الحرف الذي فيها عن معناه الاصلي اذ حرف السلب موضوع في الاصل لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل جزأ من أحد الطرفين أو كلاهما لم يبق على معناه فصار معدولا فسميت القضية التي هو فيها وجزء لها معدولة تسمية الكل باسم الجزء (وهي) أي المعدولة (على ثلاثة أقسام) الاول (معدولة الموضوع) اذا كان حرف السلب جزأ الموضوعها فقط كقولنا اللاحي جماد والثاني (معدولة المحمول) اذا كان جزء محمولها فقط كقولنا الجماد لاحي (و) الثالث (معدولة الطرفين) اذا كان جزأهما كقولنا اللاحي لا عالم (والا) أي وان لم يكن حرف السلب جزء لطرف من أطراف القضية فمحصلة أي فتسمى هذه القضية محصلة لتحصيل الطرفين فيها سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا وسواء كانت موجبة أو سالبة (و زيد أعمى معدولة معقولة ومحصلة ملفوظة) هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان زيد أعمى قضية معدولة عندهم مع ان حرف السلب ليس جزأ من طرفها وجه الدفع ان التقسيم المذكور تقسيم للقضية المعدولة الملفوظة و زيد أعمى قسم للقضية المعدولة المعقولة فزيد أعمى محصلة ملفوظة لعدم حرف السلب فيها وكونها معدولة معقولة عندهم لا يضر خروجها عن تعريف المعدولة الملفوظة لعدم

كونها اقساما منها بل قسم للقضية المعقولة وداخلة فيها وتقسيمها بان معنى السلب ان كان جزأ لطرف من أطراف القضية فمعدولة معقولة والا فمحصلة معقولة ولاشك ان في قولنا زيد أعمى معنى السلب وهو معنى العمى جزء له اذ معناه عدم مقيد بالبصر فتكون معدولة معقولة وعدم صدق تعريف المعدولة الملفوظة لا يضر كونها معدولة باعتبار أمر آخر (وقد يخص اسم الموجبة) من المحصلة (بالمحصلة) لتحصل طرفها بخلاف السالبة فانها لا تسمى بالمحصلة عند المخصص (وتخص السالبة) من المحصلة البسيطة لعدم جزئية حرف السلب عن طرف منها كما في المعدولة فصارت بسيطة بالنسبة اليها أو لانها أقل اجزاء منها فحينئذ البسيط بمعنى أقل الاجزاء فالمحصلة ههنا مقابلة للسالبة ولا تطلق عليها وعلى ما مر سابقا مقابلة للمعدولة وتطلق على الموجبة والسالبة فالقضية أربعة موجبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالايجاب من دون جزئية حرف السلب بطرف منها وسالبة محصلة وهي ما يحكم فيها بالسلب من دون جزئية حرف السلب وموجبة معدولة وهي ما يحكم فيها بالايجاب و يكون حرف السلب جزء من طرفها وسالبة معدولة وهي ما يكون حرف السلب جزأ من طرفها مع كون الحكم بالسلب ولاشك ان كل واحد منها مغاير للآخر بلا اشتباه أصلا الا الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة فان حرف السلب فيهما موجود فاشتبه أحدهما بالآخر ولذا بين المصنف رحمه الله تعالى الفرق بينهما لفظا ومعنى بقوله (وهي) أي السالبة البسيطة (أعم) بحسب الصدق (من الموجبة المعدولة المحمول) وانما قيد بالمحمول لانه لا اشتباه الا في المعدولة المحمول لا غير فالسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة المحمول اذ السالبة تصدق بدون وجود الموضوع ومع وجوده بخلاف المعدولة فانها لا تصدق بدون وجوده فزيد ليس بقائم صادق سواء كان موجودا او بسلب القيام عنه أولم يكن موجودا بخلاف زيد لا قائم فانه لا يصدق الا اذا كان موجودا ولا يكون قائما فان طبيعة الايجاب تقتضي وجود الموضوع وان كان المحمول عدميا هذا فرق معنوي بينهما وأما الفرق اللفظي فاشار اليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (و يتأخر فيها) أي في السالبة البسيطة (الرابط عن لفظ السلب لفظا) كما اذا كانت القضية ثلاثية فقولنا زيد ليس هو بقائم سالبة بسيطة وزيد هو ليس بقائم معدولة موجبة (أو تقديرا) كما اذا كانت القضية ثنائية و يكون الرابط محذوفا كقولنا زيد ليس بقائم فان هذه القضية على تقدير كونها سالبة يقدر الرابط فيها بعد ليس وعلى تقديره كونها معدولة يقدر قبله وقد يفرق بان لفظ لا يكون مختص

بالمعدولة وليس بالسالبة البسيطة ولما كان اشتباهها بين السالبة البسيطة و بين الموجبة السالبة المحمول لاشتمالها على حرف السلب أشار المصنف رحمه الله تعالى الى الفرق بينهما بقوله (وفى الموجبة السالبة المحمول رابطان) أى سلب النسبة وثبوت السلب (والسلب) متوسط (بينهما) أى بين الرابطتين لتحصل (النسبتان) فالقضية الموجبة السالبة المحمول فيها نسبتان نسبة سلبية هى جزء المحمول ونسبة ايجابية وهى الرابطة بخلاف السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فان فيهما نسبة واحدة فى الاولى سلبية وفى الاخرى ايجابية ففى السالبة المحمول رابطان رابط متأخر عن حرف السلب و رابط مقدم عليه وفى غيرها رابط واحد سواء كان مقدما أو مؤخرا ولما فرغ من بيان أجزاء القضية شرع فى بيان جهتها فقال (كل نسبة) سواء كانت ايجابية أو سلبية (فى نفس الامر اما واجبة) أى ضرورية الوجود (أو ممتنعة) أى ضرورية العدم (أو ممكنة) أى ليست بضرورية (وتلك الكيفيات) الثلاثة (المواد) للقضية لحصولها منها بالقوة وتسمى عناصر أيضا لكونها أصولا قال فى الحاشية أى تثبت المواد الثلاث فى كل قضية سواء كانت موجبة أو سالبة وان كان المواد كيفية النسبة الايجابية على ماذكره الشيخ فى الشفاء بان محمول السالبة يكون مستحقا عند الايجاب بأحد هذه الامور المذكورة انتهى قال الشيخ فى الشفاء واعلم ان حال المحمول فى نفسه عند الموضوع لا التى بحسب علمنا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو ولا التى تكون فى كل نسبة الى موضوع بل الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم و يجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان أو يدوم و يجب كذب ايجابه فتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان أو لا يجب ولا يدوم أحدهما فيسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد بمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب بأحد الامور المذكورة وان لم يكن أوجب انتهى كلامه والظاهر من كلام الشيخ ان الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية تسمى مادة لا الحال التى له بالنسبة السلبية وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب اذ السالبة أيضا يقال لمحمولها انه مستحق عند الايجاب لهذه الامور فغرضه من هذا الكلام ان المواد فى الاصطلاح هى الكيفيات للنسبة الايجابية فقط والنسبة السلبية متكيفة بهذه الكيفيات أيضا الا انها لا تتكيف بهذه الكيفيات أصلا

فالمواد مواد لا تختلف فى الايجاب والسلب بل هى مواد الايجاب فيهما بمعنى ان السلب محمول فى الايجاب مستحق لهما وهذا هو مراد المصنف رحمه الله تعالى فى الحاشية المنهية ولشرف النسبة الايجابية وفضلها اصطلحوا على ذلك وأيضا اعتبار المواد بالنسبة الايجابية يغنى عن اعتبارها بالنسبة السلبية فان امتناع النسبة السلبية مثلا يستلزم الوجوب للايجابية وكذا وجوبها امتناعها وامكانها امكانها فلا حاجة الى اعتبارها بالنسبة اليهما فافهم (والدال عليها) أى على تلك الكيفيات (يسمى الجهة)سواء كانت ألفاظا كما فى القضايا الملفوظة أو غيرها كما فى القضايا المعقولة وتسميتها بها لكونها دالة على جهة النسبة وتسمى نوعا أيضا لكونها نوعا من الكيفية فالفرق بين الجهة والمادة باعتبار كون أحدهما دالا والآخر مدلولا • فان قلت اذا كانت الجهة دالة على المادة فالمادة مدلولة ولا يتخلف الدال عن المدلول فلا تتخلف الجهة عن المادة مع ان الجهة قد تكون مخالفة للمادة كما ستطلع عليه • قلت الجهة ما تكون دالة على تلك الكيفيات العامة عما فى نفس الامر فالجهة يفهم منها ثبوت تلك الكيفية فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فيها أولا ولا يجب ان يكون المدلول ثابتا فى نفس الامر كما فى قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم منه ان كيفية تلك النسبة فى نفس الامر هى الامكان مع انها ليست كذلك فى نفس الامر بل كيفية تلك النسبة الوجوب فقد تكون الجهة عين المادة نحو كل انسان حيوان بالضرورة أو أعم منها نحو كل انسان حيوان بالامكان أو أخص منها نحو كل انسان كاتب بالضرورة ما دام كاتبا أو مباينا كما يقال كل انسان حيوان بالامتناع والجهة تخالف المادة فى القضية الصادقة أيضا بان تكون أعم من المادة ولا تكون عينها نحو كل انسان حيوان بالاطلاق العام فانها صادقة مع كون المادة مادة الضرورة وكون الجهة أعم منها (وما اشتملت) أى القضية التى اشتملت (عليها) أى على الجهة (تسمى موجهة) لاشتمالها على الجهة (رباعية) لاشتمالها على أربعة أجزاء رابعها الجهة وتسمى منوعة أيضا لاشتمالها على النوع الذى يسمى الدال به أيضا • فان قلت ان القضية باعتبار ذكر الرابط تسمى ثلاثية وباعتبار ذكر الجهة رباعية فلم تسم باعتبار ذكر السور خماسية • قلت الرابط لازم القضية وكذا الجهة من قبيله اذ كل قضية لا تنفك عن صلاحية الجهة بخلاف السور فانه ليس من قبيل اللوازم اذ عقد القضية ينفك عن صلاحية اعتبار السور كما فى الطبيعية فظهر الفرق بين السور والجهة • لا يقال ان القضية المطلقة التى لا تذكر فيها الجهة خالية عنها فحالها كحال السور • لانا نقول وان كانت

خالية عنها في اللفظ لكنها ليست خالية عن صلاحيتها للجهة فاللزوم باعتبار الصلاحية ثابت فيها بخلاف الطبيعية فانها ليست صالحة للسور فتأمل فالموجهة على قسمين أحدهما (بسيطة) أي الموجهة بسيطة (ان كانت حقيقتها) أي حقيقة تلك القضية (ايجابا فقط) أي بدون السلب نحو كل انسان حيوان بالضرورة (أو سلبا فقط) بدون الايجاب فيها نحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة وانما سميت بسيطة لبساطتها بالنظر الى حقيقة المركب (ومركبة) أي الموجهة مركبة (ان كانت) حقيقتها (ملتئمة) أي مركبة (منهما) أي من الايجاب والسلب نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لا دائما • فان قلت لا تركيب في لفظ المركبة من الايجاب والسلب ولا في معناها بل هناك أمر اجمالي اذا فصل حصل قضيتان مختلفتان فكيف يقال ان حقيقتها مركبة منهما • قلت المراد بالحقيقة ما له باطن أمرها فاما لها مركب منهما او يخرج من باطنها التركيب منهما الا انه اذا فصل هذا الامر الاجمالي يحصل منه قضيتان مختلفتان اللتان كانتا في باطنه ولا بد في المركبة من ذكر الجهة بعبارة غير مستقلة بحيث يكون جزأ منها والا لكان هناك قضيتان متجاورتان فلا تبقى قضية واحدة مركبة فافهم (والعبرة) أي الاعتبار (في التسمية) أي تسمية القضية الموجبة المركبة بالموجبة والسالبة (للجزء الاول) من هذه القضية فان كان الجزء الاول من القضية المركبة موجبا تسمى موجبة وان كان سالبا تسمى سالبة وانما اعتبر الجزء الاول في التسمية دون الثاني لتقدمه واصالته واستقلاله (والا) أي وان لم يشتمل على جهة (فطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بجهة من الجهات (ومهملة) لاهمال الجهة فيها كاهمال السور في المهملة (من حيث الجهة) أي تسميتها بالمطلقة والمهملة باعتبار الجهة لعدم تقييدها بها واهمال ذكرها لا باعتبار الافراد وغيرها (وهي) أي الجهة (ان وافقت المادة) أي الكيفية النفس الامرية بمعنى ان تكون الكيفية التي يدل عليها اللفظ في القضية هي الكيفية الثابتة في نفس الامر (صدقت القضية) أي تكون القضية الموجبة المتكيفة بهذه الكيفية صادقة لمطابقتها للواقع باعتبار الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة (والا) أي وان لم يوافق المادة بان تكون الكيفية الدال عليها اللفظ في القضية غير الكيفية التي ثبتت لها في نفس الامر (كذبت) أي القضية تكون كاذبة لعدم مطابقتها للواقع باعتبار الجهة فالصدق والكذب ههنا باعتبار مطابقة الجهة وعدم مطابقتها للواقع وما مر في أوائل القضية باعتبار مطابقة النسبة وعدمها للواقع هذا على مذهب المتأخرين واما على مذهب القدماء

فصدق القضية وكذبها ليس بموافقة الجهة المادة ومخالفتها بل قد تكون كاذبة مع اتفاقهما كما في قولنا الاشيء من الانسان بحيوان بالضرورة فان المادة مادة الضرورة والجهة أيضا تدل عليها مع ان القضية كاذبة والسر ان المواد كيفيات للنسبة الايجابية فقط والسلب وارد عليها فالسالبة الضرورية في مادة الايجاب كاذبة الا ان يقال المراد بالموافقة عدم التباين بينهما بما عاهما كيفيات وبالمخالفة التباين بما عاهما كذلك لا الاتحاد وعدمه فالضرورة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حاصل الايجاب وان كانا متحدين في نفس الضرورة فافهم (والتحقيق ان المواد الحكمية) أى المبحوث عنها في علم الحكمة وهي الوجوب والامكان والامتناع (هى) أى هذه المواد (الجهات المنطقية) أى الجهات التي يبحث المنطقيون عنها في علم المنطق هذا بيان ان المواد الثلاث المبحوث عنها في علم الحكمة بعينها هي الجهات المبحوث عنها في المنطق لا غيرها كما ذهب اليه البعض فقال المصنف رحمه الله تعالى والتحقيق الى آخره المراد انهما متحدتان في القضايا التي محمولاتها الوجود أو العدم وليس بينهما تغاير في المعنى والمفهوم باعتبار الاصطلاحين والا يلزم استعمال تلك الالفاظ الثلاثة في اطلاق واحد في معنيين لانهما ليسا بوصفين دالين على اختلاف الاصطلاحين المتفلسفين واصطلاح المنطقيين وهو كما ترى وأما في غيرها فالمراد بالعينية كونها من افراد الجهات المنطقية بمعنى ان المواد الحكمية من أفراد الجهات المنطقية اذ هي كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع سواء كان وجودا أو غيره والمواد الحكمية هي كيفيات نسبة الوجود خاصة فالوجوب اذا أطلق في الحكمة أريد به وجوب الوجود في نفسه وفي المنطق أريد به مطلق وجوب النسبة ولا شك ان أحدهما فرد للآخر فالفرق بينهما باعتبار خصوصية المحمول وعمومه لا باعتبار الحقيقة والمعنى فصارا متحدين (وقيل) القائل صاحب المواقف (انها) أى المواد الحكمية (غيرها) أى غير الجهات المنطقية فبينهما تغاير بحسب المفهوم فان المواد الحكمية مفهوماتها كيفيات مختصة بنسبة الوجود في نفسه خاصة بان الوجود واجب أو ممكن أو ممتنع والجهات المنطقية مفهوماتها كيفيات لنسبة المحمول الى الموضوع سواء كان المحمول وجودا أو غيره فمعناها ان المحمول واجب الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت أو ممتنع الثبوت ولا شك في التغاير بين مفهوميهما وليس المراد بالتغاير ان أحدهما مباين للآخر ولما لم يتفقه هذا القائل ان هذا التغاير يرجع الى تغاير المحمول لا الى تغاير نفس معنى الوجوب والامكان والامتناع فقال انها غيرها (والا) أى وان لم يكن غيرها

(لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها) تقريره ان لوازم الماهيات واجبة الثبوت لها فلو كان هذا الوجوب حين الوجوب الذى هو من المواد الحكمية لصار معناه ان لوازم الماهيات واجبة الوجود اذ الوجوب الذى هو من المواد الحكمية هو وجوب الوجود فى نفسه فصارت اللوازم واجبة لنفسها فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة يكون معناه الزوجية واجبة الوجود فى نفسها وليس كذلك فانها واجبة الثبوت لها لا واجبة الوجود (والجواب انه فرق بين وجوب الوجود فى نفسه و بين الثبوت لغيره والاول) أى وجوب الوجود فى نفسه (محال) للزوم تعدد الواجب الوجود فى نفسه (غير لازم) فى ثبوت لوازم الماهيات لها (والثانى) أى وجوب الثبوت لغيره (لازم) فى ثبوت لوازم الماهيات (لها غير محال) لعدم استلزام تعدد الواجب الوجود • حاصله ان وجوب الوجود فى نفسه غير وجوب الثبوت لغيره أحدهما لا يستلزم الآخر فان أريد بكون لوازم الماهيات واجبة لذاتها كونها واجبة فى نفسها حتى تخرج عن حيز الامكان والاحتياج بان تكون الزوجية موجودة واجبة بالذات فالملازمة ممنوعة فان الوجوب المنطقى وان لم يتغاير مع الوجوب الحكمى فى نفس المفهوم لكن فى المنطق ليس معتبرا بالنسبة الى الوجود فى نفسه فقط ليلزم وجوب الوجود بل قد يكون بالنسبة الى غيره فلا يلزم وجوب الوجود بل وجود الثبوت كما فى الزوجية للاربعة فلا يلزم المحال وان أراد وجوب الثبوت لغيرها وهى للماهيات فالملازمة مسلمة و بطلان الثانى ممنوع فالزوجية للاربعة واجبة الثبوت لها وليس بمحال وانما المحال كونها واجبة الوجود فى نفسها ولا يدفع هذا الجواب قول القائل لان مراده ان الوجوب اذا أطلق فى الحكمية يراد به الوجوب الذاتى فلو كان الوجوب الذى هو الجهة بعينه هو الوجوب الحكمى لكان وجوب الزوجية للاربعة وجوبا ذاتيا لانه المبحوث عنه فى الحكمة فيلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها بالمعنى المحال والفرق بين وجوب الوجود ووجوب الثبوت حينئذ لا يجدى نفعا وقد يوجه كلام صاحب المواقف بان الوجوب مثلا قد يوجد محمولا بالقياس الى وجود الشئ فى نفسه وقد يوجد جهة للقضية بالقياس الى وجود الشئ لغيره والمستعمل فى الحكمة هو الاول وفى المنطق هو الثانى وهما متغايران مفهوما ومتباينان مصداقا • وقد يقال ان ما يبحث فى الامور العامة من المواد الثلاثة المراد منها مصداقاتها التى تصحح انتزاع هذه المعانى عنها وقد يطلق على المعانى المصدرية الانتزاعية كما يطلق على الاول فهى جهات القضايا باعتبار معانيها المصدرية لا باعتبار منشئها ومصداقها

ولعل مراد صاحب المواقف بقوله انها غيرها هذا المعنى ويرجع الدليل اليه كما يظهر بالتأمل الصادق (هذا) أى حصر المواد فى الثلاث (على رأى القدماء) ومذهبهم وما توهم من قوله ان كل نسبة تقتضى ثبوت المواد بجميع النسب سواء كانت ايجابية أو سلبية مع ان القدماء لايقولون به بل يجعلونها موادا للنسبة الايجابية مدفوع بما عرفت سابقا فتذكره (وأما على مذهب المحدثين) بتخفيف الدال أى المتأخرين فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة فى نفس الامر ابة نسبة كانت (كدوام) أى الكون فى جميع الاوقات (وتوقيت) أى الكون فى وقت (وغير ذلك) كالاطلاق العام والامكان العام ونحوهما فالفرق بين المذهبين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء منحصرة فى ثلاث وعند المتأخرين لاانحصار فيها بل أية كيفية كانت من المواد الثلاث أو غيرها والثانى المادة عند القدماء عبارة عن كيفيات النسبة الايجابية وعند المتأخرين عن كيفية اية نسبة ايجابية كانت أو سلبية (ومن ثم) أى من أجل عدم تعيين الجهات وحصرها (كانت الموجهات غير متناهية) أى غير منحصرة فى عدد لان الكيفيات ليست منحصرة فى عدد وكل قضية مع أية كيفية أخذت تكون موجبة فكانت الموجهات غير متناهية باعتبار عدم تناهى الكيفيات المعتبرة فيها وتعينها فى اثنى عشر كما فى الكتاب باعتبار استعماله الاكثر وتوقف نتائج القياس عليها الا باعتبار الكيفيات المأخوذة معها قيل كون الموجهات غير متناهية ليس مخصوصا بمذهب المتأخرين بل عند القدماء أيضا كذلك فان المادة وان كانت مخصوصة عندهم بالثلاث لكن الجهة أعم من المادة فصارت القضايا باعتبارها غير متناهية الا ان صدق القضية وكذبها عند القدماء ليس باعتبار موافقة الجهة للمادة وعند المتأخرين بالموافقة وعدمها فلا تخالف الجهة المادة عند المتأخرين الا فى القضية الكاذبة لا الصادقة كما عند القدماء وقد عرفت سابقا (فهى) أى الموجهة (ان حكم فيها) أى الموجهة (باستحالة انفكاك النسبة) أى يستحيل ان لا تكون هذه النسبة بين الموضوع والمحمول سواء كانت ايجابية أو سلبية والقول باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لايشمل بحسب الظاهر للسلب فلذا تركه (مطلقا) قال فى الحاشية سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو أمر منفصل عنه فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين الامرين يكون أحدهما ضروريا للآخر وان كان امتناع الانفكاك عنه من خارج أو يقال معنى مطلقا انه غير مقيد بشرط أو وصف (فضرورية) لاشتمالها على الضرورة (مطلقة) لعدم تقيدها بشرط

الوصف أو الوقت أو غير ذلك أو لانصراف الضرورة عند الاطلاق اليها (أو مادام الوصف) أى اذا حكم فى القضية باستحالة انفكاك النسبة مادام الوصف العنوانى ثابتا للموضوع سواء كان فى زمانه أو شرطه أو لاجله فالفرق بينهما ان الضرورة فى الاول مستندة الى الذات والوصف ظرف لها كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتبا فالكتابة ليس لها دخل فى ثبوت الانسان لذات الكاتب بل هى ظرف له وهو ثابت له فى وقتها وفى الثانى للوصف دخل فى الضرورة وهى مستندة الى مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا فثبوت تحرك الاصابع لذات الكاتب بشرط الكتابة وهو مستند الى مجموعها وفى الثالث يكون الوصف منشأ للضرورة لا شرطها ولا ظرفها كقولنا كل أبيض مفرق البصر مادام أبيض فالبياض علة تامة لثبوت تفرق البصر للابيض (فمشروطة) لاشتراط الضرورة بالوصف فيها (وعامة) لعمومها من المشروطة الخاصة التى سيجىء ذكرها فى المركبات (أو) حكم فى القضية الموجهة باستحالة انفكاك النسبة (فى وقت معين) من الاوقات كوقت حيلولة الارض فى قولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة وكالتربيع فى قولنا لا شىء من القمر بمنخسف وقت التربيع (فوقتية) أى هذه القضية تسمى وقتية لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين (مطلقة) لعدم تقييدها باللادوام واللاضرورة (أو) حكم فى القضية باستحالة النسبة (فى وقت غير معين فمنتشرة) لانتشار الوقت وعدم تعينه (مطلقة) لعدم تقييدها باللادوام واللاضرورة كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة فى وقت ما ولا شىء من الانسان بمتنفس بالضرورة فى وقت ما (أو) حكم فيها بعدم (انفكاكها) أى انفكاك النسبة يعنى نسبة المحمول غير منفكة عن الموضوع بحيث لا يوجد الموضوع بدون المحمول فى الواقع سواء كان الانفكاك محالا كما فى الضرورة أو لا كما فى حركة الفلك فانفكاكها عنها ليس بمستحيل وان لم يوجد (مطلقا) أى غير مقيد بوصف (فدائمة مطلقة) يعنى فهذه القضية تسمى دائمة مطلقة لاشتمالها على الدوام وعدم تقييده بالوصف كقولنا كل فلك متحرك بالدوام (أو) حكم فى القضية (بعدم انفكاك النسبة مادام الوصف) أى مادام الوصف العنوانى ثابتا للموضوع فالمحمول ثابت ودائم له بدوام هذا الوصف (فعرفية عامة) لان العرف العام يفهم هذا المعنى من بعض السوالب وهى التى يكون بين الموضوع والمحمول فيها منافاة نحو لا شىء من القائم بقاعد فان العرف العام يفهم منه ان القائم مادام قائما ليس بقاعد وما قاله بعضهم من انه لا خصوصية

للسالبـة بل من الموجبـة فى العرف أيضا يفهم هذا المعنى يرده ان قولنا كل نائم مستيقظ يفهـم منه فى العرف العـام الاطلاق العام و وجـه تسـميتها بالعامة لعمومها من العرفيـة الخاصة التى سيجىء ذكرها فى المركبات أو لنسبتها الى العرف العـام (أو) حكم فى القضية (بفعليتها) أى فعليـة النسبة والمراد بها ما قابل القوة سواء كانت فى أحـد الازمنة الثلاثة كما فى أحوال الجسمانيات أو فى المتعاليـة عنها كما فى أحوال المجردات (فطلقة) أى هذه القضـية تسمى مطلقة لان هـذا المعنى يتبادر عنـد اطلاق القضـية مجردة عن الجهات أو لاشـتمالها على الاطلاق العام (عامـة) لـكونها أعم من الوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية اللتـين سيجىء ذكرهما فى المركبات ومن البسائط الاربـع المذكورة آنفا (أو) حكم فى القضـية (بعـدم اسـتحالتها) أى استحالة النسـبة بمعـنى ان النسـبة ليست بمسـتحيلة سواء وجـدت أولا (فممكنة) أى فهذه القضية تسمى ممكنة لاحتوائها عـلى الامكان (عامـة) لعمومها من الممكنة الخاصـة كقولنا العقل الفـعال موجود بالامكان العـام فالامكان ههنا بمعـنى سـلب الضرورة عن الجـانب المخالف للحكم وعـدم الاسـتحالة لازم من لوازمـه فعبر به (أو) حكم فى القضية (بعدم استحالة الطرفين) أى النسـبة الايجابيـة والسلبيـة بان يحكم فيها بان كليهـما ليسا بمستحيلتين ويلزمـه سلب الضرورة عن الطرفـين (فممكنة خاصة) كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص لخصوصـها من العامة (ولا فرق بين الايجاب والسلب فيها) أى فى الممكنة الخاصـة الا (فى اللفظ) فان كان فى اللفظ الايجاب فموجبـة والا فسالبـة وأما بحسب المعـنى فلا فرق بينهـما فانها عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفـين سواء كانت موجبـة أو سالبـة والفرق بالصريحى والضمنى بان فى الموجبـة ايجاب صريح والسلب ضـمنى وفى السالبـة بالعكس فالفرق باعتبار اللفظ لا بحسب المعنى (وقد اعتبر تقييد العامتين) أى المشروطة العامة والعرفيـة العامة (والوقتيتين المطلقتين) أى الوقتية المطلقـة والمنتشرة المطلقة والتثنية باعتبار التغليب (باللادوام الذاتى) بان يجعل كل واحد منهما مقيدا باللادوام الذاتى ان النسـبة المذكورة فى القضية ليست بدائمة مادامت ذات الموضوع موجودة فتكون اشارة الى قضـية مطلقة عامـة (فتسـمى) المشروطة العامـة المقيـدة بهذا القيـد (المشروطة الخاصـة) لخصوصيتها من العامـة (و) العرفيـة العامة المقيدة بهـذا القيـد (العرفية الخاصة) لخصوصـها من العامة والوقتية المطلقة المقيدة به (الوقتية) فقط بحـذف الاطلاق باعتبار القيـد (والمنتشرة المطلقـة) المقيدة (المنتشرة) فقط

بحذف الاطلاق بالاعتبار المذكور وانما قيد باللادوام الذاتى دون الوصفى لمنافاته للدوام الوصفى المعتبر فيها باعتبار العامة • فان قلت ان اللادوام الوصفى مناف للدوام الوصفى فلم يقيد العرفية العامة به واما المشروطة العامة ففيها ضرورة وصفية ولا منافاة بينهما وبين اللادوام الوصفى فلم لم يقيدها به قلت الضرورة الوصفية مستلزمة للدوام الوصفى فما يكون منافيا له يكون منافيا لها فلا تكون مقيدة به واما التقييد بقيود آخر وان لم يكن منافيا لكن لعدم الاعتبار بها تركها وأمثلة الاربعة ظاهرة (و) قد اعتبر (تقييد المطلقة العامة باللاضرورة أو اللادوام الذاتيين) ومعنى اللاضرورة الذاتية ان النسبة فى القضية المذكورة ليست بضرورية مادامت ذات الموضوع موجودة واللادوام معناه ان النسبة ليست بدائمة مادامت الذات الاول تكون اشارة الى ممكنة عامة والثانى الى مطلقة عامة (فتسمى) أى المطلقة المقيدة باللاضرورة الذاتية (وجودية لاضرورية) كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شئ من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة (و) المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتى تسمى (وجودية لادائمة وهى) أى الوجودية اللادائمة المطلقة (الاسكندرية) أى منسوبة الى اسكندر وانما نسب اليه لان أكثر أمثلة المعلم الاول وهو ارسطو فى الحكمة اليونانية فى مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام ففهم الاسكندر الافردوسى من هذه الامثلة اللادوام مفسر الكتب ارسطو وقد وقعت بينه وبين جالينوس مناظرات كثيرة وهو يسمى بجالينوس رأس البغل لكبر رأسه ومولده افردوياس فلهذا نسب اليه كذا قيل قال الشيخ الدهلوى فى تكميل الايمان ان ذا القرنين المشهور بالاسكندر هو ابن فيلقوس الرومى كان مصاحبا للخضر عليه السلام وطلب عين الحياة فلم يجدها والاسكندر اليونانى غيره وهو ابن يونان بن يافث بن نوح عليه السلام وكان لارسطو مصاحبا والله عالم بالصواب ﴿تكملة﴾ أى هذه مكملة لبحث الموجهات فالمصدر بمعنى الفاعل للمبالغة (فيها) أى فى هذه التكملة (مباحث) أى تفتيشات المبحث (الاول اشتهر تعريف الضرورية المطلقة بانها) أى الضرورية المطلقة القضية (التى يحكم فيها) أى فى تلك القضية (بضرورية ثبوت المحمول للموضوع) اى بان المحمول ثابت للموضوع غير منفك عنه (أو سلبه) أى سلب المحمول (عنه) أى عن الموضوع (مادامت ذات الموضوع موجودة) أى ضرورية الثبوت والسلب مادام وجود الموضوع فمادامت ذاته موجودة فثبوت المحمول أو سلبه ضرورى له غير منفك عنها نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الانسان بحجر بالضرورة

وفائدة هذا القيد التنبيه على ان المعتبر في الضرورية الضرورة الناشئة لا الازلية (وفيه) أى في تعريف الضرورية (شك) أى اعتراض (من وجهين) الاول (انه) أى الشان (اذا كان المحمول) في القضية (هو الموجود) نحو زيد موجود (لزم عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص) تقرير الشك ان محمول القضية اذا كان هو الموجود نحو كل انسان موجود بالضرورة تصدق الضرورة اذ الانسان موجود بالضرورة بشرط اتصافه بالوجود والا لزم اجتماع النقيضين ويصدق الامكان الخاص أيضا اذ الانسان ممكن وجوده وعدمه سواء كالنسبة الى ذاته وليسا بضروريين وهذا هو الامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة عن الجانبين فصدق كل انسان موجود بالامكان الخاص أيضا فاجتمع الضرورة والامكان الخاص في مادة واحدة فيلزم عدم منافاة الضرورة للامكان الخاص مع انهما متنافيان (وأجيب) المجيب المحقق الدوانى في حاشية التهذيب (بالفرق بين الضرورة في زمان الوجود وبينها) أى الضرورة (بشرط) أى بشرط الوجود فانه قال بان المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في جميع أوقات وجوده والوجود ليس بضرورى في جميع أوقات وجود الموضوع وان كان ضروريا بشرطه خاصله يرجع الى الفرق بين الضرورة في زمان الوجود والضرورة بشرطه بان في الاول الوجود ظرف محض للضرورة وليس له مدخل فيها بخلاف الثانى فان الوجود له مدخل في الضرورة وشرط لها والمعتبر في تعريف الضرورية الاول وهو مناف للامكان والمتحقق فيما كان المحمول الوجود هو الثانى وهو ليس منافيا له فالانسان موجود بالضرورة بشرط وجوده لا في زمان وجوده اذ هو ممكن فعدمه في زمان وجوده يكون ممكنا كما هو شأن الممكنات فكيف يكون وجوده ضروريا في زمانه فلم تصدق الضرورية التى هى منافية للامكان الخاص ليلزم عدم المنافاة بينهما وما هو صادق ليس منافيا له ليلزم من اجتماعهما الخلف (وأورد) المورد العلامة الدوانى قال قد نبه له بعض المشتغلين عندى بهذا الكتاب (انه) أى الشان (يلزم حينئذ حصرها) أى حصر الضرورية الذاتية (في) الضرورية (الازلية التى يحكم فيها) أى في الازلية بضرورة النسبة (أزلا) أى في جميع الازمنة الماضية (وأبدا) أى في جميع الازمنة المستقبلة (فلا تكون) أى الضرورية المطلقة (أعم) من الضرورية الازلية لحصرها فيها وعدم وجودها في غيرها كما هو شأن العموم (لانه) أى الشان هذا دليل لزوم الحصر (لا لما يجب وجود الموضوع) في زمان وجوده (لم يجب له)

أى للموضوع (شئ فى وقت وجوده) أى وجود الموضوع فوجوب الشئ للموضوع فى وقت وجوده مستلزم لوجوب وجوده فى ذلك الوقت ولما كان الشئ ثابتاله فى جميع أوقات وجوده بالضرورة كما فى الضرورية كان وجوده أيضاضروريا فى جميع هذه الاوقات وهذا معنى الازلية فانحصرت فيها حاصل الايراد ان الضرورية المطلقة أعم من الضرورية الازلية لانها توجد فيما لم يكن وجود الموضوع أزلا وأبدا كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا توجد الازلية لحدوث الانسان وعدم وجوده فى الازل واذا كان تعريف الضرورية المطلقة ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ضروريا فى جميع أوقات وجود الموضوع يلزم حصرها فى الازلية لان ضرورة الثبوت فى جميع أوقات الذات تستلزم ضرورة وجود الذات لان وجود الملزوم ملزوم وجود اللازم فلو لم تكن الذات موجودة بالضرورة فى جميع أوقات وجوده لم يكن ثبوت المحمول ضروريا لها فيها فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فالحق ان الضرورة المعتبرة فى الضرورية المطلقة هى الضرورة بشرط الوجود لئلا يرد عليه الايراد وبدفع لزوم عدم المنافاة بان المنافى للضرورة لهذا المعنى هو الامكان بمعنى رفع الضرورة بشرط الوجود وأما الامكان الذاتى الصادق فى القضية التى محمولها الموجود انما ينافى الضرورة الازلية لا الضرورة الصادقة فيها فافهم (ونوقض) الناقض الفاضل اللاهورى السيالكونى على نقض دليل المورد المذكور بقوله لانه الخ (بثبوت الذاتيات للذات فانه) أى ثبوت الذاتيات ضرورى للذات دائما فى جميع الاوقات لا بشرط الوجود أى ليس ثبوتها مشروطا بشرط وجود الذات (والا) أى وان لم يكن لا بشرط الوجود بل يكون ثبوتها مشروطا بشرط الوجود (لكانت حيوانية الانسان) أى ثبوتها له (مجعولة) بجعل الجاعل مع انه ليس كذلك حاصل النقض ان دليل المورد وهو قوله لانه لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شئ فى وقت وجوده يشعر بان ضرورة ثبوت الشئ للشئ مشروطة بوجوده فهو منقوض بثبوت الذاتيات للذات فان الذاتيات ثابتة للذات وثبوتها لها ضرورى فى زمان وجودها لا بشرط الوجود بمعنى انه ليس لوجود الذاتيات ولا لوجود الجاعل ولا لوجود غيرهما دخل فى ضرورة ثبوت الذاتيات للذات اذ لو كان له دخل فى هذا الثبوت يلزم المجعولية الذاتية وهى احتياج الذاتيات فى ثبوتها للذات الى جعل الجاعل ولكانت حيوانية الانسان وثبوتها له مجعولة محتاجة الى جعل الجاعل ولا يكون الانسان حيوانا بالذات بل يكون منتظرا الى الغير ليجعله حيوانا وهو ظاهر البطلان فافهم قيل كانه اشارة الى ان ضرورة ثبوت الذاتيات

للذات ليس من أفراد المعرف فانه ضرورة في مرتبة الماهية من حيث هي هي والمعرف هو الضرورة في أوقات الوجود فتفكر • فان قلت ان الذاتيات من الحقائق الامكانية وكلها مجعولة فكيف يقال ان الذاتيات ليست بمجعولة • قلت ان ماهو المشهور من عدم مجعولية الذاتيات ليس معناه ان خروجها من العدم الى الوجود ليس بجعل الجاعل لانه باطل لكونهما من الحقائق الامكانية التي ليست موجودة الا بجعل الجاعل بل معناه ان ثبوتها الماهي ذاتيات له لا يحتاج الى جعل الجاعل أصلا فان الانسان في مرتبة نفسه وحقيقته حيوان ليس لوجود الانسان ولا الجاعل له دخل فيه أصلا فالذاتيات ليس في ثبوتها للذات مجعولية أصلا لا بجعلها ولا بجعل مستأنف وعليه مدار النقض (الثاني) أي الوجه الثاني من الشك (السلب مادام الوجود) في السالبة (لا يصدق بدونه) أي بدون الوجود فالسالبة أيضا تقتضي الوجود كالموجبة (فلا تكون السالبة) أي السالبة البسيطة الضرورية (أعم من الموجبة المعدولة) لعدم صدقها بدون الموجبة حاصل هذا الشك ان السالبة الضرورية مايحكم فيها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة فضرورة السلب فيها مقيدة بوجود الموضوع والمقيد لا يصدق بدون تحقق القيد فالسالبة الضرورية لا تصدق بدون وجود الموضوع فاذا اقتضت وجود الموضوع فهي والموجبة المعدولة متساويتان فلا تكون السالبة أعم من الموجبة وهو خلاف ماتقرر عندهم (ويلزم) على التعريف المذكور (ان لا يصدق لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة) اذ معناه حينئذ ان سلب الانسان عن العنقاء ضروري مادامت ذات العنقاء موجودة وهذا يقتضي وجود العنقاء وهو ليس بموجود فلا تصدق السالبة ونقيضها وهو بعض العنقاء انسان بالامكان كاذب قطعا فلم يبق بين الموجبة الممكنة والسالبة الضرورية تناقض لارتفاعهما عند عدم الموضوع والا يلزم ارتفاع النقيضين والعنقاء طائر معروف الاسم مجهول الجسم هذا في القاموس (وأجيب) المجيب الفاضل اللاهوري السيالكوتي في حاشيته على شرح الشمسية (بان مادام في السلب ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب) معناه ان ثبوت المحمول للموضوع الذي كان في جميع أوقات وجود الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة مسلوب بالضرورة حاصله على ماقيل ان السلب في السالبة الضرورية وارد على الثبوت المقيد بقيد مادام الوجود وليس السلب مقيدا به وما له ان ثبوت المحمول للموضوع في جميع أوقات وجوده ليس بمتحقق بالضرورة فهذا ضرورة سلب المقيد لا ضرورة السلب المقيد ليلزم

المحذور (وحينئذ) أي اذا كان مادام ظرفا للثبوت (يجوز ان يكون صدقها) أي صدق السالبة الضرورية (بانتفاء الموضوع) لعدم اقتضائه وجوده نحو لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة (ويجوز) ان يكون صدقها (بانتفاء المحمول) اذا كان الموضوع موجودا (اما في جميع الاوقات) أي يكون انتفاء المحمول عن الموضوع في جميع أوقات وجود الذات بان لا يتحقق المحمول في وقت من أوقات وجود الموضوع نحو لاشئ من الانسان بحجر بالضرورة (أو) في (بعضها) أي بعض الاوقات بان لا يتحقق المحمول في بعض أوقات وجود الموضوع ويتحقق في بعض آخر (نحو لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة) فسلب ثبوت الانخساف للقمر في جميع أوقات وجوده ضروري وان كان الانخساف ثابتا للقمر بالضرورة في بعض الاوقات وهو وقت حيلولة الارض بين الشمس وبينه فالسالبة ههنا صادقة بانتفاء المحمول في بعض أوقات وجود الموضوع وهو وقت التربيع (وفيه) أي في هذا الجواب (نظر) قال في الحاشية هذا ما سنح لي (وهو) أي الشان (يلزم ان لا ينافي) الضرورة (الامكان فان كل قمر منخسف بالفعل صادق) فيصدق أيضا كل قمر منخسف (بالامكان) حاصله ان القول بكون مادام ظرفا للثبوت يلزم منه عدم منافاة الضرورة للامكان مع ان بينهما منافاة لا محالة بيانه ان لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة صادق كما عرفت وكل قمر منخسف بالامكان أيضا صادق اذ كل قمر منخسف بالفعل صادق وهي مطلقة عامة أخص من الممكنة وصدق الخاص يستلزم صدق العام فيلزم صدق كل قمر منخسف بالامكان فالضرورية والممكنة كانتا صادقتين بالسلب والايجاب بصدق الضرورة في السلب والامكان في الايجاب فيلزم اجتماع النقيضين لان الممكنة الموجبة نقيض للسالبة الضرورية وهو محال قطعا فما قاله المجيب يستلزم المحال وما يستلزمه يكون باطلا أيضا فبطل الجواب (ويبطل) عطف على قوله يلزم معناه ان في هذا الجواب نظرا بما مر وبانه يبطل (ماقالوا) أي المنطقيون (ان السالبة) الضرورية (الازلية) التي يحكم فيها بضرورة السلب أزلا وأبدا (و) السالبة الضرورية (المطلقة) التي يحكم فيها بضرورة السلب مادامت ذات الموضوع موجودة (متساويتان) فان السلب اذا كان أزلا وأبدا كان في جميع أوقات الموضوع وبالعكس واذا كان مادام ظرفا للثبوت كما قال المجيب يبطل المساواة بينهما (فان سلب الاعم) وهو الموجبة الضرورية المطلقة اذ هي أعم من الموجبة الضرورية الازلية (أخص من سلب الاخص) وهي الضرورية الازلية اذ هي

أخص من الضرورية المطلقة فانه اذا تحقق الحكم أزلا وأبدا يتحقق الحكم مادامت ذات الموضوع موجودة من غير عكس فالموجبة الضرورية المطلقة تكون أعم من الموجبة الضرورية الازلية فسلب الضرورية المطلقة سلب الاعم وسلب الاعم يكون أخص من سلب الاخص كما عرفت فى التصورات فيكون سلبها أخص من سلب الضرورية الازلية الذى هو سلب الاخص فلم تبق المساواة بينهما فبطل ماقالوا من المساواة هذا خلف قال فى الحاشية والتوضيح انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة أعم مطلقا من الموجبة الضرورية الازلية وأما سالبتهما فتساويتان لانه اذا صدق السلب مادامت الذات صدق السلب أزلا وأبدا الا ان صدق الايجاب يستدعى وجود الذات وقد فرض عدمه وأما العكس فظاهر واذا عرفت ذلك فنقول ان المجيب اعترف بان قولنا لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضرورية صادقة فان قال ان السالبة الازلية لاتصدق فى هذا المثال بناء على ان السلب ليس أزليا الثبوت كل قمر منخسف بالامكان الذاتى فذلك ينافى ماعليه الجمهور من مساواتهما وان التزم صدقها وتصرف فى معناها مثل التصرف فى معنى السالبة الضرورية المطلقة فيصدق فى المثال المذكور ان الثبوت أزلا وأبدا مسلوب بالضرورة فنقول على هذا التقدير أيضا تبطل المساواة فان الثبوت مادامت الذات أعم مطلقا من الثبوت أزلا وأبدا فسلبهما يوجب ان تكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم أخص من سلب الاخص وأما اذا كان الظرف قيدا للسلب لا للمسلوب فلا يلزم ذلك كما لايخفى على المتفطن انتهى قوله وأما اذا كان الظرف قيدا للسلب اه يعنى اذا كان الظرف قيدا للمسلوب تبطل المساواة لانه حينئذ تكون السالبة الضرورية سلب الايجاب الضرورى والسالبة الازلية سلب الايجاب الازلى وأحد الايجابين أعم من الآخر فيصير أحد السلبين أخص من الآخر هذا خلف وأما اذا كان الظرف قيدا للسلب لاتبطل المساواة اذلا تكون السالبة سلبا للموجبة الضرورية لان القيد الذى كان فى الموجبة صار منضما الى السالبة فيكون السلب سلبا للموجبة حينئذ بدون القيد وكانت الموجبة مقيدة بهذا القيد فسلبها سلب المقيد وهذا السلب مقيد فلا يكون سلبا لهما فلا تبطل المساواة بالدليل المذكور وهو ان سلب العام أخص من سلب الاخص فان ههنا ليس سلب الاعم ولا سلب الاخص بل ههنا سلبان مقيدان متساويان وليسا سلبين للايجابين أحدهما أعم من الآخر فافهم (وبالجملة يلزم مفاسد غير عديدة) أى غير محصورة بالعدد (لاتخفى) أى هذه المفاسد (على المتدرب) أى المتفكر يعنى من تفكر بالفكر

الصائب يدرك هذه المفاسد منها انه يلزم عدم عموم السالبة الوقتية من السالبة الضرورية وهذا مخالف لما عليه الجمهور من ان الضرورية سواء كانت موجبة أو سالبة أخص البسائط قال في الحاشية سيما في مباحث العكوس والمختلطات كما يظهر بالتأمل ومنها انه يلزم كذب العكس المستوى مع صدق الاصل فان لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورة صادق ولا يصدق العكس وهو لاشئ من المنخسف بقمر بالضرورة لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالامكان بمعنى ان جانب المخالف ليس بضرورى ولا يصدق عكس النقيض أيضا لانه لا يصدق لاشئ من اللامنخسف ليس بقمر لصدق نقيضه فهو بعض اللامنخسف ليس بقمر ومنها كذب نتيجة الشكل الاول المركب من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة التى ليس المحمول فيها ضروريا مع صدق الطرفين و وجود شرائط الانتاج فانه يصدق كل كاتب انسان بالضرورة ولاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة ولا يصدق لاشئ من الكاتب بكاتب بالضرورة لان ثبوت الكتابة للكاتب ضرورى وهكذا يظهر لمن يتأمل فى المختلطات مفاسد غير محصورة فتأمل (وغاية مايجاب به) عن (الشك) أى الجواب الذى لاجواب سواه عن أصل الشك هو (ان الوجود المفهوم) من قيد مادام الوجود فى تعريف الضرورية (أعم من المحقق) الواقع فى نفس الامر (والمقدر) المفروض فيها ففى صورة عدم وجود الموضوع وان لم يكن وجوده محققا لكنه مقدر وهذا يكفى لصدق السالبة بخلاف الموجبة اذ لابد فيها من الوجود المحقق فقط فحينئذ تصير السالبة أعم من الموجبة و يصدق لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورة باعتبار الوجود المقدر (وفيه) أى فى هذا الجواب (مافيه) أى الذى فيه يعنى فيه نظر خفى قال فى الحاشية لعل وجهه انه على هذا لايبقى الفرق بين الموجبة الضرورية والسالبة انتهى توجيهه ان الوجود معتبر فى الموجبة الضرورية أيضا فلما كان أعم من المحقق والمقدر صار كلاهما سيان • فان قلت ان السالبة يكفى لصدقها الوجود المقدر بخلاف الموجبة • قلت من الموجبة القضايا الحقيقية التى تقتضى الوجود المقدر فلا يفيد اعتبار الاعمية بحسبها فالفرق انما يتم فى الخارجية دون الحقيقية ولك ان تقول عموم السالبة من الموجبة مخصوص بما اذا لم يمنع مانع عن صدق السالبة بدون وجود الموضوع وأما اذا منع المانع كما فى هذه السالبة اذ تقييدها بقيد الوجود مانع عن صدقها بدونه فليست أعم من الموجبة هذا وان كان غاية العذر فى هذا المقام لكن تعميم الوجود من المحقق والمقدر لازم عليهم لايتم الكلام بدونه والا لم يصدق

لاشئ من العنقاء بانسان لعدم الوجود المحقق ههنا بل يصدق نقيضه وهو قولنا بعض العنقاء انسان بالامكان كما عرفت فتأمل (الثانى) من المباحث (المشهور فى تعريف الدائمة المطلقة ماحكم فيها) أى القضية التى حكم فيها (بدوام النسبة) ايجابية كانت أوسلبية (مادامت ذات الموضوع موجودة) وقد عرفت فائدة هذا القيد فى الضرورية (وههنا) أى فى تعريف الدائمة (شك وهو) أى الشك (انه) أى الشان (يلزم ان لايفارق الدوام الذاتى الاطلاق العام) بل يوجد كلاهما (فى قضية محمولها أو الوجود) مثل قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا صادق مع صدق قولنا زيد ليس بموجود بالاطلاق العام واذا صدقتا فى مادة واحدة (فلا يكون بينهما) أى بين الدوام والاطلاق العام (تناقض) لاجتماعهما فى مادة واحدة وعدم اجتماع النقيضين فيها حاصله ان فى التعريف المشهور للدائمة المطلقة شكا وهو ان لايبقى بين الدائمة المطلقة والمطلقة العامة تناقض مع ان أحدهما نقيض الآخر لان النقيضين لايجتمعان والدوام الذاتى والاطلاق العام فى قضية محمولها الوجود مثل زيد موجود مجتمعان فانه يصدق زيد موجود دائما مادام زيد موجودا و زيد ليس بموجود بالاطلاق العام أيضا صادق لعدم ضرورة وجوده فلا يبقى بينهما تناقض هذا خلف فالقول بكون الكلام فى القضايا الخارجية وهذه من الذهنية مدفوع اذ القضايا التى محمولاتها من لوازم الوجود خارجية فلا تخلص عن الشك بهذا القول فيها فافهم • فان قلت المفهوم من المتن اختصاص هذا الشك بالقضية التى محمولها الوجود مع انه يجرى فى القضايا التى محمولاتها من لوازم الوجود كقولنا الجسم متحيز وغير ذلك فانها ثابتة للموضوع فى جميع أوقات وجوده ولما لم يكن الوجود ضروريا للموضوع لم تكن لوازمه أيضا ضرورية له فتصدق السالبة المطلقة وهى ان الجسم ليس بمتحيز بالفعل فالوجود ولوازمه متساويان فى جريان الشك فما وجه التخصيص بالاول • قلت المراد بقوله فى قضية محمولها الوجود أعم من ان يكون الوجود نفسه أو مافى حكمه من عدم انفكاكه فى أوقات وجود الموضوع وقيل مثل هذا يرد على تعريف الضرورية سواء كانت الضرورة فيها بشرط الوجود أو فى زمان الوجود اذ لايثبت له المحمول فى وقت عدمه فتصدق الضرورية المطلقة الموجبة والمطلقة العامة السالبة فتصدق السالبة الممكنة بعمومها من الفعليات مع انها نقيض الضرورة عندهم (قيل) القائل الفاضل اللاهورى السيالكونى فى حاشية شرح الشمسية (فى حله) أى حل الشك واظهار غلط مافهمه الشاك

(المتبادر) أى الظاهر (من التعريف) أى من تعريف الدائمة (ان يكون المحمول مغاير اللوجود) لا الوجود نفسه (فليس هناك) أى فى القضية التى محمولها الوجود (دوام ذاتى) بحسب المتبادر حاصل الحل ان مافهمه الشالك من تعريف الدائمة من كونها أعم من ان يكون المحمول فيها مغاير اللوجود أو نفسه ليس بصحيح فان المتبادر من تعريفها بما حكم فيها بدوام نسبة المحمول الى الموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة ان يكون المحمول مغاير اللموضوع والا يلزم استدراك قيد الوجود والتعريف يحمل على المعنى المتبادر فالقضية التى محمولها الوجود لا يصدق فيها الدوام الذاتى بحسب المتبادر فمن صدق الاطلاق العام فيها لا يلزم اجتماع النقيضين حتى يلزم ان لا يبقى بينهما تناقض (أقول العقل الفعال) وهو العقل العاشر المبدأ الفياض لما فى عالمنا وتسميته بالفعال لعدم تناهى تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها (ليس بموجود بالفعل كاذب) لامتناع ورود العدم عليه فى الواقع (فيلزم صدق نقيضه) أى نقيض هذا القول وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما (وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود) وهذا ايراد على الحل حاصله ان التخصيص بما يكون المحمول فيه مغاير اللوجود يأبى عنه كلامهم فانهم لا يخصصون المطلقة العامة بهذا التخصيص اذ قولنا العقل الفعال ليس بموجود بالفعل مطلقة عامة نقيض الدائمة المطلقة وكذب أحد النقيضين يستلزم صدق الآخر ولاشك ان المطلقة العامة كاذبة لوجود العقل الفعال دائما بدوام علته وهى الواجب تعالى فلابد من صدق نقيضها وهو ان العقل الفعال موجود دائما فهذه قضية دائمة صادقة مع كون المحمول فيها الوجود فعلم ان الدائمة ليست بمخصوصة بما يكون المحمول فيها مغاير اللوجود ولك ان تقول ان نقيض المطلقة العامة الدائمة مخصوص بما لا يكون المحمول فيه الوجود وهنا ليس كذلك فلا نسلم انه اذا لم تصدق المطلقة العامة تصدق الدائمة لانها ليست من نقيضها فى القضية التى محمولها الوجود فلو ارتفع كلاهما لا يلزم ارتفاع النقيضين ويمكن ان يقال ان المعروف الدوام الذاتى والمتبادر فيه تغاير المحمول للوجود وأما الدوام الذى يصدق فى قولنا العقل الفعال موجود دائما دوام أزلى لا دوام زمانى لكونه بريئا عن الزمان وتغيره فلا يلزم وجود دائمة معرفة محمولها الوجود لتوجه الايراد على الحال فافهم (الثالث) من المباحث (المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى ضرورة النسبة) أى نسبة المحمول الى الموضوع (بشرط الوصف العنوانى) المعبر عنه بالموضوع بان يكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف كقولنا كل كاتب متحرك

الاصابع مادام كاتبا (وأخرى) تؤخذ المشروطة العامة (بمعنى ضرورتها) أي النسبة (في جميع أوقات الوصف) نحو كل كاتب انسان بالضرورة في جميع أوقات وصف الموضوع (وفي الاولى) أي في المشروطة العامة (بالمعنى الاول) أي ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني (يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة) أي يجب أن يكون لوصف الموضوع دخل في ضرورة نسبة المحمول اليه (بخلاف الثانية) أي المشروطة العامة بمعنى ضرورة النسبة في جميع أوقات الوصف فانها ليس فيها لوصف الموضوع مدخل في الضرورة هذا هو الفرق بينهما حاصله ان للمشروطة العامة معنيين الاول ان المحمول ضروري للموضوع بشرط اتصافه بالوصف العنواني بأن يكون للوصف مدخل فيها ويكون الحكم لضرورة النسبة للذات الموصوفة بالوصف العنواني من حيث انها متصفة به فيكون منشأ المحمول مجموع الذات والوصف نحو قولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا والثاني ان المحمول ضروري لذات الموضوع في جميع أوقات وصفه العنواني لا من حيث انها متصفة به فالملزوم فيها هو الذات وانما الوصف لتعيين الوقت وليس اللزوم باعتبار مدخلية الوصف كما في الاول بل مع قطع النظر عنه كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة مادام كاتبا فان الانسانية ثابتة لذات الكاتب في جميع أوقات الكتابة وليس للكتابة دخل في ضرورة الانسانية لذات الكاتب بل هي ضرورية لها مع قطع النظر عن الكتابة بخلاف الاول فان تحرك الاصابع ضروري للكاتب بشرط الكتابة لا في زمانها فان زمانها مثلا وقت الظهر ليس تحرك الاصابع فيه ضروريا لزيد الكاتب لو قطع النظر عن الكتابة (وبينهما) أي بين المعنى الاول للمشروطة العامة والمعنى الثاني (له عموم وخصوص من وجه) بحيث يجتمعان في مادة ويفترقان في مادتين فمادة الاجتماع فيما اذا كان الوصف العنواني لازما للذات في وقته كما في قولنا كل منخسف مظلم مادام منخسفا فان ثبوت الاظلام لافراد المنخسف ضروري بشرائط الانخساف وفي زمانه لان الانخساف ضروري للذات في أوقاته والاظلام لمجموع الذات والانخساف اللازم لها في أوقاته فيكون لازما ضروريا للذات في أوقاته أيضا فوجد المعنى الثاني واجتمع المعنيان في هذه المادة وأما افتراق المعنى الاول عن الثاني فيما اذا كان المحمول ضروريا للذات بشرط الوصف المفارق كما في قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا فثبوت تحرك الاصابع للكاتب بشرط الكتابة ولها مدخل فيه وليس ثبوته ضروريا في زمانها لان الكتابة نفسها ليست ضرورية للكاتب في زمانها فكيف تكون المشروطة بها

ضرورية في زمانها فيوجد الاول بدون الثاني وافتراق الثاني عن الاول في مادة الضرورة الذاتية التي يكون الوصف العنواني وصفا مفارقا عن الذات من غير شرط كما في قولنا كل كاتب انسان فان ثبوت الانسان للكاتب ضروري في زمان الكتابة لا بشرطها لعدم مدخليتها في ضرورة الانسانية للانسان والايلزم المجعولية الذاتية فيوجد الثاني بدون الاول وقد تؤخذ الضرورة لاجل الوصف ولم يذكرها الندرتها ومعناها ان يكون الوصف علة موجبة مستلزمة للضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك مادام متعجبا والنسبة بينها وبين المشروطة بالمعنى الاول العموم والخصوص مطلقا فالاول أعم من الثالث لانه اذا كانت الضرورة لاجل الوصف كان للوصف مدخل فيهما من غير عكس لانا اذا قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن اذا لم يكن لها دخل في الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائبا أيضا اذا كان حارا مع انه ليس كذلك فتوجد الضرورة بشرط الوصف في هذه المادة بدون الضرورة لاجل الوصف وهذا هو معنى العموم (الرابع) من المباحث (ذهب قوم) من المنطقيين ومنهم شارح المطالع والفاضل اللاهوري (الى ان الممكنة العامة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها) أي الممكنة على الحكم وهو الوقوع واللاوقوع والقضية ما كانت مشتملة على الحكم واذا لم تكن قضية (فليست موجهة) لان الموجهة قسم من القضية • فان قلت ان الممكنة لما لم تكن قضية فلم عدها من القضايا • قلت عدها من القضايا كعد المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل وانما قيد لعدم كونها قضية بالفعل اذ الممكنة قضية بالقوة القريبة عن الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع والمحمول والنسبة (وذلك) أي ماذهب اليه القوم (خطأ) ليس بصواب بل الصواب انها قضية ومشتملة على الوقوع واللاوقوع لان الوقوع ليس عبارة عن الفعلية بل مفهومه هو الثبوت الحكائي أعم من ان يكون على نهج الفعلية أو الامكانية (ألا ترى ان الامكان كيفية للنسبة) أي كيفية عارضة للنسبة (وأصل النسبة) أي نفس النسبة (الثبوت الحكائي) حاصله ان للنسبة أي الوقوع واللاوقوع اعتبارين اعتبار التحقق واعتبار نفس النسبة من حيث انها يتعلق بها الاذعان والمعتبر في القضية هو نفسها لا النسبة المتحققة والا لما كانت القضايا الكاذبة التي ليست النسبة متحققة فيها قضايا حقيقية ولم يقل به أحد فالممكنة مشتملة على الثبوت وهو نفس النسبة وعلى كيفيتها وهو الامكان فصارت قضية بالفعل لاشتمالها على النسبة وموجهة

لتكيفها بكيفية الامكان الذي يقابل الوجوب والامتناع مثلا قولنا كل ج ب بالامكان
مفهومه ان ب ثابت لج مع انتفاء الضرورة عن الجانب المخالف له فلا شك في كونه مشتملا
على النسبة وأصلها هو الثبوت والوقوع مطلقا أعم من ان يكون على نهج الفعلية أو القوة وان
كان المتبادر في العرف عند الاطلاق الاول لكن لا يضر كون الثاني قضية • فان قلت ان
مراد من قال بعدم اشتمال الممكنة على الحكم أراد به الاذعان فيكون غرضه ان النسبة بمعنى
الوقوع وان تحققت في الممكنة وتكيفت بكيفية الامكان لكن لما لم يتعلق بها الاذعان
لا تكون قضية على ما هو المشهور من ان غير المذعن ليس بقضية ولما لم تكن قضية لا تكون
موجهة لان الموجهة ما تكون الجهة فيها جهة للقضية المذعنة لا ما تكون جهة للنسبة مطلقا
• قلت رده المصنف رحمه الله تعالى سابقا وقال ان مدار القضية على احتمال الصدق والكذب
ومبناهما النسبة الحاكية لا الاذعان فالشيء المشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة التامة
الخبرية قضية سواء كانت مذعنة أو لا ولذا حمل قول القائل بعدم اشتمالها على الحكم على ان
المراد منه الوقوع واللاوقوع ورده بقوله وذلك خطأ وأيده بقوله ألا ترى الخ قال في
الحاشية رب ذهن يتوقف في قولنا زيد حجر بالامتناع بل أو رده نقضا على ما ذكرنا لكن
دقيق الفهم يفهم ان المقصود من ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع لا الوقوع والا فاي شيء
يوصف بالامتناع فتأمل فانه دقيق حاصله ان قليلا من الاذهان يتوقف في قولنا زيد حجر
بالامتناع في الحكم عليها بكونه قضية بل يورد نقضا على انها قضية بانها غير مشتملة
على الربط لان الثبوت ممتنع ولا بد فيها منه بحسب الظاهر لكن دقيق الفهم ومن له التأمل
الصادق يفهم ان الوقوع لا بد منه في هذه القضية حتى يعتبر اتصافه بكيفية الامتناع اذ ما لم
يتصور لم يتكيف فالمقصود في هذه اذعان الوقوع لا نفسه والا فأي شيء يوصف بالامتناع
فافهم (نعم ذلك أضعف المدارج) أي الثبوت بالامكان أضعف مدارج الثبوت أي ثبوت
النسبة المكيفة وغير الامكان كالضرورة والدوام والاطلاق أقوى من الامكان كما لا يخفى
(ومن ثمة) أي من أجل كون الامكان أضعف المدارج (قالوا) أي المنطقيون
(ان الوجوب) أي وجوب النسبة وضرورتها (والامتناع) أي امتناع النسبة
وضرورة عدمها (دالة على وثاقة الرابطة) أي قوتها واستحكامها لعدم انفكاك
الرابطة من الطرفين في الصورتين (والامكان يدل على ضعفها) أي ضعف الرابطة
لانفكاكها من الطرفين •• فان قلت ان الوجوب دال على وثاقة الرابطة كما لا يخفى
وأما الامتناع فلا دلالة له عليها اذ الامتناع أضعف من الامكان وهو لا يدل على وثاقة الرابطة

فكيف يدل عليها ما هو أضعف من الضعيف • قلت ان ضعف الامكان انما هو متزلزل بين الوجود والعدم والامتناع ليس متزلزلا بين الطرفين بل العدم ضروري فيه فتكون دلالته من هذه الجهة على وثاقة الرابطة وأضعفيته من الامكان باعتبار انه لا يشم رائحة الوجود بخلاف الامكان فانه قد يظهر من كتم العدم على صفحة الوجود لا يقال ان القضية يتعلق بها الاذعان و زيد حجر ليس قابلا لتعلق الاذعان به • لانا نقول ان القضية ما يمكن ان يتعلق بها الاذعان و زيد حجر قضية وان لم يكن مذعنا لكن يمكن ان يتعلق بها الاذعان من حيث التكيف بالامتناع • فان قيل ان فقدان الاذعان في المطلق يستلزم فقدانه في المقيد فلا يمكن صدق المقيد مع كذب مطلقه • قلنا ان أريد بتحقق النسبة تحققها على نهج الفعلية فليس بمطلق بل هو مقيد وفقدان الاذعان في أحد المقيدين لا يستلزم فقدانه في المقيد الآخر وان أريد تحققها أعم من أن يكون على جهة الفعل أو الامكان أو غيرهما فهو مطلق لكن الاذعان به حاصل في ضمن المقيد بالامتناع وصادق في ضمنه واذا كان الامكان كيفية النسبة وأصل النسبة الثبوت المطلق (فالثبوت بطريق الامكان نحو) وقسم (من الثبوت مطلقا) وهو أعم من ان يكون بطريق الفعلية أو الامكان أو الامتناع ففي الامكان يوجد الثبوت المطلق المعتبر في القضية فيكون قضية ولما كان هذا الثبوت خلاف المتبادر أشار اليه بقوله (غاية الامر) أي نهاية (المتبادر منه) أي من الثبوت ومما هو دال عليه (عند الاطلاق) أي عند عدم تقييده بقيد (هو) أي المتبادر (الوقوع) أي وقوع النسبة (على نهج الفعلية) أي كونه بالفعل (وذلك) أي المتبادر (لا يضر في عمومه) أي في عموم الوقوع بل هو أعم من الفعل والامكان وغيرهما وان كان خلاف المتبادر (كما قالوا) اي الحكماء (في الوجود) فانه اذا أطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه أعم منه وشامل له وللوجود الذهني قال في الحاشية ان المتبادر منه هو الوجود الخارجي وهو موضوع للمعنى المشترك بينه و بين الذهني واذا استعمل فيه كان حقيقة لانه لم يهجر استعماله فيه بل شائع أيضا انتهى حاصله ان المتبادر من الوجود وان كان وجودا خارجيا لكن ليس هو معنى الوجود بحيث يكون موضوعا له بل هو موضوع للمعنى العام المشترك بين الخارجي والذهني واذا استعمل في هذا المعنى العام المشترك كان حقيقة لا مجازا اذ لم يهجر استعمال الوجود في المعنى المشترك بل شائع أيضا وان لم يتبادر منه والتبادر لا يضر عمومية الموضوع له فعلم ان تبادر الثبوت على نهج الفعلية لا يضر اعتبار عمومية الثبوت

فى القضية أعم من ان يكون بالفعل أو بالامكان والامكان قسم من العام المطلق المعتبر فى القضية و يكون المشتمل عليه قضية موجهة فافهم (واذا كانت الممكنة موجهة) بالبيان المذكور (فالمطلقة بالطريق الاولى) لانها مشتملة على الثبوت على نهج الفعلية التى هى أقوى من الامكان والمتبادر عند الاطلاق والزائد على الثبوت المطلق ولما كان الاضعف وغير المتبادر وهى الممكنة قضية فالاقوى والمتبادر وهى المطلقة تكون قضية بالطريق الاولى • فان قلت ان مدلول القضية هو الثبوت فى نفس الامر والتحقق فيها والمطلقة ما يحكم فيها بالفعل أى فى أحد الازمنة الثلاثة وهو ليس معنى زائدا على التحقق النفس الامرى المعتبر فى القضية المطلقة والجهة معنى زائد عليها وجزء رابع لها ولما لم تكن مشتملة على معنى زائد على النسبة لم تكن موجهة والامكان معنى زائد على النسبة فكون الممكنة موجهة لا يستلزم كون المطلقة كذلك فاين الطريق الاولى • قلت المطلقة على قسمين الاول نقيض الدائمة الازلية وهى التى يكون الحكم فيها بتحقق ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الواقع وليس مدلول القضية الا هذا فهى لا تكون موجهة وأما المطلقة التى هى نقيض الدائمة المطلقة فتكون موجهة لان الحكم فيها بتحقق النسبة بالفعل فى أوقات وجود الموضوع وهذا المعنى زائد على أصل النسبة اذ أصلها هو الثبوت مطلقا فمن هذه الجهة صارت موجهة فافهم ﴿الخامس﴾ من المباحث (اللادوام اشارة الى مطلقة عامة) ولم يقل معناه مطلقة عامة لان المتبادر من المعنى المعنى المطابقى وليست المطلقة العامة معنى مطابقيا للادوام بل يدل عليها بالالتزام لان رفع الدوام عن نسبة يستلزم فعلية ما يقابلها فرفع دوام النسبة الايجابية لكل فرد من موضوعها يستلزم اطلاق النسبة السلبية كذلك رفع دوام النسبة السلبية عن كل فرد يستلزم اطلاق النسبة الايجابية له فالاول مطلقة عامة سالبة والثانى مطلقة عامة موجبة (واللاضرورة) اشارة (الى ممكنة عامة) فان سلب ضرورة النسبة الايجابية عين امكان النسبة السلبية وكذا سلب ضرورة النسبة السلبية عين امكان النسبة الايجابية ولو قيل معناه الممكنة العامة لكان صحيحا لكنه لا يصح فى المطلقة العامة فلهذا أورد لفظ الاشارة ليشملهما (مخالفتى الكيفية) أى الايجاب والسلب (وموافقتى الكمية) أى الكلية والجزئية (لما قيد بهما) أى باللادوام واللاضرورة فان كانت القضية المقيدة بهما موجبة كانت القضية التى تفهم من اللادوام واللاضرورة سالبة وان كانت المقيدة بهما سالبة كانت القضية التى تفهم منهما موجبة فتكونان

مخالفتين في الكيفية وموافقتين في الكمية للقضية المقيدة بهما (لانهما) أي اللادوام واللاضرورة (رافعان للنسبة) في القضية المقيدة بهما من غير تفاوت في الكلية والجزئية حاصله على ماقيل في بيانه ان معنى لادائما في قولنا كل انسان كاتب لادائما ان ثبوت الكتابة لكل واحد واحد من افراد الانسان ليس بمتحقق في جميع الاوقات فيلزم تحقق السلب عن كل واحد واحد في الجملة امافي جميع الاوقات أو بعضها وهذا هو مفهوم الاطلاق العام للسلب الكلي فمنطوقه الصريح اشارة الى مطلقة عامة وان كانت متحققة في ضمن تحقق الرفع في بعض الاوقات فقط لاقتضاء الجزء الاول تحقق المرفوع في بعض ولذا قد يتوهم ان اللادوام عند التحقق اشارة الى مطلقة منتشرة لا الى مطلقة عامة والاشارة الى الممكنة العامة في اللاضرورة ظاهرة ولما كان القيد في المركبة اشارة الى القضية وماقيد به كان قضية (فالمركبة قضية متعددة) لاقضية واحدة كماهو بحسب الظاهر (لان العبرة في وحدتها) أي في وحدة القضية (وتعددها) أي تعدد القضية (بوحدة الحكم) وهو الوقوع واللاوقوع في القضية (وتعدده) أي تعدد الحكم فيها فان كان في القضية حكم واحد فقط كانت القضية واحدة وان كانت مشتملة على عدة أحكام كانت القضية متعددة ولما كان مدار تعدد القضية على تعدد الحكم بين تعدده فقال (وتعدده) أي تعدد الحكم (اما باختلافه) أي اختلاف الحكم (كيفا) أي ايجابا وسلبا يعني اذا كان الحكم مختلفا بالايجاب والسلب بصير أحدهما غير الآخر لاعينه فصار متعددا وتعدده باختلاف الحكم (موضوعا) بان يكون الموضوع مختلفا نحو كل كاتب انسان وكل ضاحك انسان فهما وان كانتا موجبتين لكن الحكم فيهما متعدد بتعدد الموضوع اذ حكم ثبوت الانسان للكاتب غير الحكم بثبوت الانسان للضاحك كما لايخفى أو تعدد الحكم باختلافه (محمولا) بان يكون المحمول مختلفا كقولنا كل كاتب انسان وكل كاتب متحرك الاصابع فان الحكم بثبوت تحرك الاصابع للكاتب غير الحكم بثبوت الانسان له (لارابع لها) أي لهذه الامور الثلاثة أو للقضية يعني ليس أمر رابع سوى الامور الثلاثة توجب تعدد الحكم فانه اذا لم يختلف شيء من الامور الثلاثة لم يتعدد الحكم واذا لم يتعدد واتحد اتحدت القضية بوحدة الحكم سواء كان الموضوع والمحمول مفردين أو مركبين أو أحدهما مفردا والآخر مركبا وأريد الحكم بالمجموع أو على المجموع والحكم في المركبة مختلف كيفا فان القضية التي تفهم من القيد تكون مخالفة لما قيد به في الكيف فتعدد الحكم فتعددت القضية المركبة

(السادس) من المباحث (النسب الاربع) من التساوي والتباين والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه (في المفردات) أي فيما ليس بقضية كالانسان والناطق مثلا (بحسب الصدق) أي الحمل (على شيء) بان مايحمل عليه الانسان كزيد مثلا يحمل عليه الناطق و بالعكس (و) النسب الاربع (في القضايا لاتتصور) بحسب الصدق على شيء (لانها) أي القضايا (لا تحمل) على شيء لا على الفرد لاشتمالها على نسبة تامة غير مستقلة بخلاف المفرد ولا على القضية لامتناع صدق قضية على قضية أخرى (وانما هي) أي النسب الاربع (فيها) في القضايا (بحسب صدقها) أي صدق القضية (أي تحققها في الواقع) فالمراد بالصدق في القضية الصدق بمعنى التحقق والوجود وهو يستعمل بفي و يتعدى به يقال صدقت القضية في الواقع أي تحققت و جدت في المفردات بمعنى الحمل وهو يستعمل بعلى و يتعدى به فيقال الكاتب صادق على الانسان أي محمول عليه قال في الحاشية الصدق بمعنى الحمل يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان أي محمول عليه والصدق بمعنى التحقق يستعمل بفي فيقال صدقت القضية في الواقع انتهى • فان قلت ان كل مادة تصدق عليها الضرورة يصدق عليها الدوام بدون العكس فحينئذ تتصور النسب بين القضايا بحسب الصدق بمعنى الحمل بحسب المواد كما في الكاتب والانسان بحسب الافراد • قلت اعتبار النسب في القضايا على أنحاء الاول باعتبار المواد أي نسبة مواد احداها الى أخرى كنسبة المواد الموجبة الى الموجبة والسالبة الى السالبة والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية فمعنى كون الضرورة أخص من الدائمة انه كلما صدقت الموجبة الكلية الضرورية في مادة كما في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة صدقت الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة مثل كل انسان حيوان بالدوام فالصدق ههنا بمعنى التحقق في الواقع في مادة لاصدق بعضها على بعض كما يقال السقف أخص من الجدار بمعنى انه كلما وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فمعناه انهما متحققان في الواقع ولا يقال للسقف انه جدار ولا للجدار انه سقف فلا يتصور في القضايا الصدق بمعنى الحمل اذ لا يقال للضرورية انها دائمة لان الضرورية ماتكون مقيدة بالدوام ولاشك انهما متباينان والثاني بحسب المفهومات فقط ولاشك في تباينها وليس بمراد الثالث بحسب المفهومات لانفسها فقط بل بالنظر الى موادها بان يقال كل مادة يصدق عليها مفهوم الضرورية يصدق عليها مفهوم الدائمة دون العكس فهذا الصدق بمعنى الحمل على المادة بأن مفهوميهما يحملان على تلك المادة وليس معناه ان

مفهوم هـذه القضـية يحمـل عليـه مفهوم تلك القضـية بل بمعـنى ان العـقل اذا لاحظ مفهومهما يحكم بان مادة هـذا المفهوم أعم من مادة ذلك المفهوم فالصـدق بمعنى الحـل انما هو بين المواد لا بين القضايا في القضايا لا يتصور الصـدق بمعنى ان تحمـل احـداهما على الاخرى كما في المفردات فافهـم (ثم المنظور في النسبة) من النسب الاربع بين القضايا (مايحكم به) أي يشعر به الضمير راجع الى مادة والتذكير باعتبار لفظه (مفهوماتها) أي مفهومات القضايا (في بادئ الرأي) أي في ظاهر الامر والاعتقاد مع قطع النـظر عن الدقـة والاصول الحـكمية (هـذا) جواب سؤال مقـدر وهو ان القول بعـموم الدائمة من الضرورية مطلقا غـير صحيـح اذ الدوام لا يخـلو عن الضرورة بالغـير وهـو العـلة لان الممكن لا يدوم الا بالعـلة فاذا وجدت العـلة وجد المعلول بالضرورة فالدائمة والضرورية متساويتان فلا يصح قولهم ان الدائمة أعم من الضرورية وحاصل الجواب ان المنظور في النسـبة بين القضايا مايحكم به مفهوماتها بحسب الظاهر ولا ينظر في النسـبة مايحكم به النظر في الدائمة بحسب الظاهر لعـدم انفكاك النسـبة من غير ضرورة وان كان النظر الدقيق يحكم بان الدوام لا يخـلو عن ضرورة فالمعتـبر في المنطق بيان النسبة بحسب بادئ الرأي وليس الـكلام فيـه مبنيا على الاصول الدقيقـة (وأما بناء الـكلام على الاصول الدقيقة) أي القواعد التي يعتـبر فيها دقة النظر (التي برهنت عليها) أي اسـتدلت عليها (في الفلسفة) أي علم الحـكمة والفلسفة هي التشبه بالاله علما وعمـلا ولما كان هذا العلم موجبا لهذا التشبيه سمي بها (فذلك) أي البناء مرتبة (بعد تحصيل هذا الفن) أي فن المنطق لا حين تحصـيله فبناء الـكلام على هذه الاصول ليس من وظائف المنطق اذ لا ينبني ما يتقدم على ما يتأخر فالـكلام في المنطق على الظاهر مع قطع النظر عن الدقـة لانه آلة ومرتبة قبـل مرتبـة الفلسفة والمنظور فيـه التسهيل على ماينـكشف بعـده في الفلسفة فبـني الـكلام فيه على مايحكم بظاهر المفهوم بهـذا التسهيل (ومن ثـمة) أي من أجل ان المنظور في النسبة مفهوماتها في بادئ الرأي (قالوا) أي المنطقيون ان (الضرورية المطلقـة أخص مطلقا من الدائمة) فان العـقل بحسب الظاهر يحكم بانفكاك الدوام عن الضرورة بان تـكون النسبة دائمة ولا يسـتحيل انفـكاكها كحركة الفلك فانها دائمة غير منفكة عنه لـكنها ليست بمسـتحيلة الانفـكاك اذ لا يلزم من سكون الفلك محـال قال في الحاشية هذا في بادئ الرأي وأما بالنـظر الدقيق فهـما متساويان لان الدوام اما ان يصـدق في مادة الوجوب فظاهر وان كان في مادة الامكان فهو اما دوام الوجود أو دوام العدم ودوام الوجود واجب

الوجود لغيره لان الشئ مالم يجب لم يوجد فهو محفوف بالوجوب السابق والوجوب اللاحق ودوام العدم ممتنع الوجود بالغير لان الشئ مالم يجب عدمه لم ينعدم ضرورة ان عدم الشئ لعدم العلة التامة وعلى كلا التقديرين فلا يخلو الدوام الواقع عن الوجوب انتهى حاصله ان المساواة بين الضرورة والدوام في مادة الضرورة ظاهر لاسترة فيه وأما الدوام الانفكاكي الذي ليس فيه ضرورة فالمساواة بينهما في هذه المادة لا يحتاج الى البيان اذ الظاهر يحكم بوجود أحدهما بدون الآخر فبيانه ان الدوام في مادة الامكان اما دوام الوجود أي وجود المحمول دائم للموضوع كما في حركة الفلك أو دوام العدم أي عدم المحمول يكون دائما للموضوع كما في سكون الفلك ودوام الوجوب واجب الوجود بالغير يعني وجود ذلك المحمول يكون واجبا وضروريا للموضوع بواسطة الغير لان الشئ مالم يجب لم يوجد فالمحمول أولا يكون واجب الوجود ثم يوجد ويثبت للموضوع فهو محفوف أي محاط بالوجوديين الوجوب السابق الذي وجب به أولا وبالوجوب اللاحق الذي وجد بعد الوجود والدائم العدم أي ما يكون عدمه دائما وان كان ممكنا ممتنع لغيره لان الشئ مالم يجب عدمه لم ينعدم ضرورة ان عدم شئ لعدم العلة التامة واذا عدمت العلة يعدم المعلول ويكون وجوده ممتنعا لعدم العلة وعلى كلا التقديرين سواء كان دوام الوجود أو دوام العدم لا يكون الدوام الواقع خاليا عن الوجوب والضرورة فافهم (وحينئذ) أي اذا عرفت تعريف الموجهات وعلمت ان المنظور فيها ما يحكم به ظاهر مفهوماتها (لا يستصعب) أي لا يشكل عليك ويتيسر لك استخراج (النسب بين الموجهات) المذكورة سابقا (ولو استقريت) أي تصفحت القضايا وأدركت مفهوماتها علمت بعد الاستقراء (ان الممكنة العامة أعم القضايا) سواء كانت بسائط أو مركبات لانه اذا وجد الحكم بالضرورة بالذات أو بحسب الوصف والدوام والاطلاق العام والتوقيت والانتشار سواء كان مقيدا بقيد اللادوام أو اللاضرورة أولا وجد الحكم بالامكان أي بعدم ضرورة خلافهما من غير عكس لجواز ان لا يخرج الامكان من القوة الى الفعل ليصدق الحكم المذكور • فان قلت عموم الممكنة العامة من القضايا سواء كانت موجبات أو سوالب ظاهر في جميعها لكن في عموم الممكنة العامة السالبة من السالبتين الوقتيتين نظر اذ يحتمل ان تكون ضرورة السلب في وقت معين أو في وقت ما من أوقات العدم ويكون الايجاب ضروريا في جميع أوقات وجود الذات فلا يصدق في الممكنة السالبة اذ معناها ان الجانب المخالف للسلب سواء كان في وقت معين أو وقت ما ليس

بضر و رى • قلت المراد بالوقت المعين فى الوقتية وغير المعين فى المنتشرة ما هو من أوقات وجود الذات فاذا صدق ضرورة السلب فى وقت معين أو غير معين من هذه الاوقات صدقت الممكنة السالبة بلاشبهة أو يقال ان الممكنة التى يحكم عليها العموم هاهنا عن القضايا هى نقيض الضرورية الازلية لامطلقا وماهو المستعمل فى الحكمة (والممكنة الخاصة) أى التى حكم فيها بعدم ضرورة الطرفين (أعم المركبات) أى أعم من القضايا المركبة المقيدة باللادوام واللاضرورة لان جزئى الممكنة الخاصة وهما الممكنتان العامتان أعم من جزئى المركبة فصار المجموع أعم من المجموع والمطلقة العامة التى يحكم فيها بفعلية النسبة أعم الفعليات أى القضايا التى ليس فيها الحكم بالامكان سواء كان بالضرورة أو الدوام أو الاطلاق اذ ماسوى الامكان كلها فعليات وعموم المطلقة العامة من غيرها من الفعليات ظاهر اذ مايحكم فيها بالضرورة والدوام يحكم فيها بان هذه النسبة واقعة فى أحد الازمنة الثلاثة ضرورتها ودوامها (والضرورية المطلقة) التى يحكم فيها بضرورة النسبة مادامت الذات (أخص البسائط) أى أخص مطلقا من غيرها من القضايا البسيطة وهى الدائمة والمشروطة العامة والعرفية والوقتية والمنتشرة المطلقتان والمطلقة العامة والممكنة العامة اذ كلما تصدق الضرورية يصدق جميع ذلك كما فى قولنا كل انسان حيوان بالضرورة والدوام فى أوقات الذات وكذا فى أوقات الوصف والوقت المعين وغيره بالفعل وبالامكان (والمشروطة الخاصة) التى يحكم فيها بضرورة النسبة مادام الوصف لادائما (أخص المركبات) يعنى أخص مطلقا من غيرها من المركبات وهى العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة فان كلما صدق ان النسبة ضرورية مادام الوصف لادائما يصدق أنها دائمة مادام الوصف لادائما وفى وقت معين وغير معين لادائما وبالفعل لادائما وبالامكان الخاص على وجه الظاهر انه متعلق بقوله المشروطة الخاصة أخص المركبات فمعناه ان المشروطة الخاصة أخص المركبات مطلقا على وجه أى على تقدير أخذها بالمعنى الثانى وهو ضرورة النسبة مادام الوصف لابالمعنى الاول وهو الضرورة بشرط الوصف اذ على هذا الوجه لا يكون بين المشروطة الخاصة والوقتية والمنتشرة عموم وخصوص مطلقا بل من وجه لان المشروطة الخاصة تصدق فى المثال المشهور من قولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لادائما ولاتصدق الوقتية لان الكتابة نفسها ليست ضرورية فى وقت من الاوقات فكيف تكون المشروطة بها ضرورية فى وقتها وتصدق الوقتية فى

قولنا كل قمر مظلم في وقت معين لا دائما ولا تصدق المشروطة الخاصة لانه لا يصدق انه مظلم بشرط كونه قمرا وأما مادة الاجتماع فقولنا كل منخسف مظلم والحق ان تعلقه ليس على ماهو الظاهر لانه اذا لم يتعلق هذا القيد بقوله والضرورية أخص البسائط يكون معناه انها أخص منها مطلقا سواء أخذت المشروطة العامة بمعنى مادام الوصف أو بشرط فيرد عليه ان الضرورية تصدق في قولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا تصدق المشروطة العامة بشرط الوصف اذ وصف الانسانية ليس شرطا لثبوت الحيوانية والا يلزم المجعولية الذاتية فحينئذ توجد الضرورية بدون المشروطة العامة فلا يكون أخص منها وماقيل ان تعلل الجنس السافل بالنوع السافل ليس بممتنع وانما الممتنع تعلل الذاتي بأمر خارج وتخلله بينه وبين الذات لايتم الا اذا كان الوصف العنواني من الاوصاف المفارقة كما في قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة اذ صدق المشروطة العامة بشرط الوصف يستلزم المجعولية الذاتية في هذا المثال فصدق الضرورية بدون المشروطة فلا يكون أخص منها فلا يدفع الايراد والا اذا تعلق هذا القيد بكليهما ويقال ان الضرورية أخص البسائط مطلقا على وجه يعني اذا أخذت المشروطة العامة منها بمعنى مادام الوصف وأما اذا أخذت بشرط الوصف كانت أخص من وجه وكذلك المشروطة الخاصة أخص المركبات على وجه كما عرفت واذا أريد بقولنا الضرورية أخص البسائط أعم من ان يكون مطلقا أو من وجه فلا حاجة الى القيد والايراد أصلا فافهم ولما فرغ المصنف رحمه الله تعالى من بيان القسم الاول من القضية وهي الحملية ومباحثها شرع في بيان القسم الثاني منها وهي الشرطية ومباحثها فقال ﴿ فصل ﴾ أي هذا فصل في أقسام الشرطية وأحكامها (الشرطية) أي القضية الشرطية وهي التي لايحكم فيها بالثبوت والسلب (ان حكم فيها) أي في الشرطية (بثبوت نسبة على تقدير نسبة أخرى لزوما) بحيث تكون احدى النسبتين لازمة للاخرى بان يكون بينهما علاقة تقتضي عدم انفكاك احداهما عن الاخرى كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (أو اتفاقا) بحيث يكون كلا النسبتين وقتيتين في نفس الامر من غير علاقة بينهما كقولنا ان كان زيد ناطقا فالحمار ناهق (أو اطلاقا) أي لم يعتبر شيء منهما فهو أعم من ان يكون لزوما أو اتفاقا (فمتصلة لزومية أو اتفاقية أو مطلقة) هذا نشر على ترتيب اللف يعني الاول يسمى متصلة لزومية لوجود اللزوم فيها والثاني اتفاقية لوجود الاتفاق في الواقع بدون اللزوم والثالث مطلقة لعدم التقييد بهما (وان حكم فيها) أي في الشرطية (بتنافي

النسبتين) الموجودتين في القضية الشرطية (صدقا وكذبا) بحيث لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كقولنا زيد اما ان يكون انسانا أو فرسا أو حكم بكون التنافي بينهما (صدقا) أى في الصدق (فقط) أى لا في الكذب بحيث لا يجتمعان في الصدق يعني اذا صدقت احداهما لا تصدق معها الاخرى و يمكن الاجتماع في الكذب بان يكذبا معا كقولنا هذا الشيء اما أن يكون انسانا أو فرسا (أو) حكم بكون التنافي بينهما (كذبا فقط) أى في الكذب لا في الصدق بحيث لا يجتمعان في الكذب يعني اذا كذبت احداهما لم تكذب الاخرى معها و يمكن الاجتماع في الصدق بان يصدقا معا كقولنا هذا الشيء اما ان يكون لا انسانا أو لا فرسا (عنادا) أى يكون التنافي في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط عنادا يعني باعتبار ذاتي الجزئين كما في قولنا العدد اما زوج أو فرد وهذا الشيء اما شجر أو حجر و زيد اما في البحر أو لا يغرق (أو) يكون التنافي في الصدق والكذب أو أحدهما (اتفاقا) لا لذاتي الجزئين بان لا يوجد بينهما ما يقتضي ذلك التنافي كما يقال في الاسود اللا كاتب اما ان يكون هذا اسود أو كاتبا اما ان يكون هذا الاسود أو كاتبا واما ان يكون هذا اسود أو لا كاتبا (أو اطلاقا) من غير ان يقيد التنافي المذكور بالعناد والاتفاق (فمنفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو) هذا نشر على ترتيب اللف في قوله صدقا وكذبا أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط يعني الاول يسمى منفصلة حقيقية للانفصال الحقيقي فيها والثاني يسمى مانعة الجمع لوجود منع الجمع بين النسبتين فيها والثالث يسمى مانعة الخلو لخلوه عن احدى النسبتين فيها (عنادية أو اتفاقية أو مطلقة) هذا نشر على ترتيب اللف في قولنا عنادا أو اتفاقا أو اطلاقا يعني الاول يسمى منفصلة حقيقية عنادية ومنفصلة حقيقية اتفاقية ومنفصلة حقيقية مطلقة وكذا الثاني يسمى مانعة الجمع عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا الثالث يسمى مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة فترتقي الاقسام الى اثني عشر قضية فالثلاثة منها متصلات لزومية واتفاقية ومطلقة وتسعة منها منفصلات اذ أقسام المنفصلة ثلاث وكل منها أقسام ثلاثة واذا ضربت الثلاث في الثلاث يصير تسعة فالحقيقية عنادية واتفاقية ومطلقة وكذا مانعة الجمع اتفاقية ومطلقة وعنادية وكذا مانعة الخلو عنادية واتفاقية ومطلقة وعليك باستخراج أمثلة كل منها كما عرفت آنفا فتذكر (و ربما يعتبر) أى قد يعتبر (في مانعتي الجمع والخلو التنافي بين النسبتين في الصدق أو في الكذب مطلقا) من غير قيد فقط في

كليهما يعتبر فى مانعة الجمع التنافى بين النسبتين فى الصدق مطلقا بمعنى انهما لايجتمعان فى الصدق سواء كان التنافى فى الكذب أيضا بحيث لايجتمعان فيه أولا وكذا يعتبر فى مانعة الخلو التنافى فى الكذب بمعنى انهما لايجتمعان فى الكذب سواء كان التنافى فى الصدق بحيث لايجتمعان فيه أيضا أولا وهذا يحتمل الوجهين أحدهما ان يكون الحكم فى مانعة الجمع بالتنافى فى الصدق ولم يحكم فيها بالتنافى فى الكذب سواء حكم بعدم التنافى فى الكذب أولم يحكم بشئ من التنافى وعدمه وان يكون الحكم فى مانعة الخلو بالتنافى فى الكذب ولا يحكم بالتنافى فى الصدق سواء حكم بعدم التنافى أولم يحكم بشئ من التنافى وعدمه والآخر ان يحكم فى مانعة الجمع بالتنافى فى الصدق سواء حكم بالتنافى فى الكذب أو بعدم التنافى أولم يحكم بشئ منهما ويحكم فى مانعة الخلو بالتنافى فى الكذب سواء حكم بالتنافى فى الصدق أو بعدمه أولم يحكم بشئ منهما (وبهذا المعنى الثانى) (يكونان) أى مانعة الجمع والخلو (أعم منهما) بالمعنى الاول يعنى اذا صدق التنافى بين النسبتين فى الصدق فقط يصدق عليه التنافى فيه مطلقا من غير عكس اذ يوجد فيما اذا حكم فيه بالتنافى فى الصدق والكذب معا ولا يوجد الاول وكذا اذا صدق التنافى فى الكذب فقط يصدق عليه انه تناف فى الكذب مطلقا من غير عكس اذ يوجد فيما اذا كان التنافى فى الكذب والصدق معا ولا يوجد الاول وكذا أعم من الحقيقية لانه اذا صدق التنافى فى الصدق والكذب معا يصدق التنافى فى الصدق مطلقا وفى الكذب كذلك من غير عكس اذ يمكن ان يوجد التنافى فى كليهما فقط فيصدقان دون الحقيقية بعدم وجود التنافى بينهما معا (وهذه) أى المعانى المذكورة (حقائق الموجبات) من أقسام الشرطيات (وأما سوالبها) أى وجود سوالب تلك الاقسام من الموجبات (فترفع ايجابها) أى ايجاب الشرطيات فسالبة كل منهما ما يحكم فيها برفع الحكم الذى كان فى موجبتها (فالسالبة) اللزومية من الشرطية (ما) أى قضية (يحكم فيها) أى فى هذه القضية (بسلب اللزوم) الذى كان الحكم به فى الموجبة اللزومية (لابلزوم السلب) يعنى ليس السالبة اللزومية ما يحكم فيها بلزوم السلب فان الحكم بلزوم السلب موجب لا سالب فالايجاب والسلب فى القضية الشرطية ليسا باعتبار ايجاب المقدم والتالى وسلبهما بل باعتبار النسبة فان كانت ايجابية فموجبة وان كانت سلبية فسالبة كان الحملية ليس ايجابها تابعا لوجودية الموضوع والمحمول ولا سلبها بعدميتهما فالسلب فى المتصلات الشرطية يكون بحسب سلب الاتصال واللزوم والاتفاق

والاطلاق وكذا السلب في المنفصلات يكون بحسب سلب الاتصال والعناد والاتفاق والاطلاق (وعلى هذا) أي على السالبة اللزومية (فقس البواقي) أي باقي أقسام الشرطيات فالسالبة الاتفاقية مثلا ما يحكم فيها بسلب الاتفاق والمطلقة ما يحكم فيها بسلب الاطلاق والسالبة الحقيقية ما يحكم فيها بسلب التنافي صدقا وكذبا وهكذا سائر الاقسام ولما فرغ من بيان أقسام الشرطيات باعتبار نفسها شرع في بيان أقسامها باعتبار جزئها وهو المقدم كما عرفت في الحملية باعتبار موضوعها لكن فيها باعتبار نفس الموضوع وأفراده وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم وأوضاعه فقال (ثم الحكم فيها) أي في القضية الشرطية (ان كان) أي الحكم (على تقدير معين) من تقادير المقدم (فخصوصة) يعني فتسمى شرطية شخصية ومخصوصة لخصوصية التقدير نحو ان جئتني اليوم راكبا فاكرمك (والا) أي وان لم يكن الحكم على تقدير معين بل على التقادير (فان بين كمية الحكم بانه) أي الحكم (على جميع تقادير المقدم أو بعضها) أي بعض تقادير المقدم (فمحصورة كلية) على الاول لحصر الحكم على جميع التقادير كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا ودائما اما ان يكون العدد زوجا أو فردا (أو جزئية) أي محصورة (جزئية) على الثاني لحصر الحكم على بعضها كقولنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا وقد يكون اما ان يكون الشيء انسانا أو فرسا (والا) أي وان لم يبين كمية الحكم بل يحكم فيها على وضع أو أوضاع في الجملة (فهملة) لاهمال بيان الكمية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج أو فرد (والطبيعية ههنا غير معقولة) وكذا المهملة القدمائية هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المخصوصة والمحصورة كانتا من أقسام الحملية وتنقسم اليهما الشرطية فكذا يجوز ان تكون الطبيعية أيضا من أقسام الشرطية ولم يعتبر وهاهنا كما لم يعتبر وافي الحملية لعدم اعتبارها في العلوم فدفعه بان الطبيعية في الشرطية غير معقولة لانها معقولة غير معتبرة كما في الحملية اذ الحكم في الشرطية على التقادير واعتبارها واجب فيها فهي بمنزلة الافراد في الحملية فيعقل بيان الكمية واهمالها ولا يعقل أخذ طبيعة المحكوم عليه بدون اعتبار التقادير لتكون طبيعية وان ما يحكم عليه في الشرطية لا يصلح ان يؤخذ من حيث الاطلاق والعموم كما يظهر بالتأمل الصادق بخلاف ما يحكم عليه في الحملية فان الحكم فيها قد يكون على الطبيعة لا من حيث الانطباق على الافراد فتتصور الطبيعية والمهملة القدمائية فيها لا يذهب عليك ان المعدولة والمحصلة أيضا غير معقولة في الشرطية اذ المعدول

والتحصيل لايجريان فيها كما يجريان في الحملية لان الاتصال والانفصال انما يتحقق بين النسبتين في نفسهما وهما ليستا بمعدولتين ومحصلتين باعتبار نفسهما بل باعتبار طرفيهما فاعتبار ذلك فيهما باعتبار جزئية حرف السلب بجزء من المقدم أو التالي وان كان ممكنا ولكن لافائدة في اعتداده وكذا الحقيقية والخارجية وان كان اعتبارهما صحيحا باعتبار أخذ جميع التقادير الممكنة أو الاقتصار على التقادير الواقعية لكنه خارج عن حيز الاعتداد لان الحكم في الشرطية ليس بمقصور على التقادير الواقعية بل شامل لجميع التقادير ولو اعتبره أحد فلاشك في صحته لكنه قليل الجدوى ولعدم تعلق الاحكام بذلك وكذا كونها واقعية باعتبار اللزوم والعناد والاتفاق غير معتبر في الشرطية فافهم (وسور الموجبة الكلية في المتصلة) يعني مايبين كمية جميع التقادير في الشرطية الموجبة الكلية المتصلة (متى ومهما وكلما) نحو متى ومهما وكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (و) سور الموجبة الكلية (في المنفصلة دائما) نحو دائما اما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا (وسور السالبة الكلية فيهما) أي في المتصلة والمنفصلة (ليس البتة) نحو ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما أن يكون هذا الشيء عددا أو زوجا (و) سور الموجبة (الجزئية) أي مايبين به كمية بعض التقادير (فيهما) أي في المتصلة والمنفصلة (قد يكون) نحو قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون هذا الشيء حيوانا أو انسانا (وسور السالبة الجزئية فيهما) أي في المتصلة والمنفصلة (قد لا يكون) نحو قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد لا يكون هذا العدد زوجا أو فردا (و بادخال حرف السلب على سور الايجاب الكلي) في المتصلة والمنفصلة (يكون سور السلب الجزئي) لان رفع الايجاب الكلي يلزمه السلب الجزئي فيدل عليه بالالتزام وعلى السلب الكلي بالمطابقة نحو ليس ومتى ومهما وكلما كان الشيء حيوانا كان انسانا وليس دائما اما أن يكون العدد زوجا أو فردا (واطلاق لو وان واذ واذا) في المتصلة (وأو واما) في المنفصلة (للاهمال) أي للشرطية المهملة لايذهب عليك ان كلمات الشرط بعضها موضوع للشرط والبعض متضمن بمعنى الشرط والشرط تعليق أمر على آخر سواء كان بطريق اللزوم أو الاتفاق فما يدل على الشرط لايدل على واحد منهما فلابد من الدلالة عليه من ذكر واحد منهما في اللفظ صريحا بان يقال هذا التعليق باللزوم أو بالاتفاق فاذا ذكر في اللفظ نحو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باللزوم وكلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

بالاتفاق يسمى موجهة من هذه الجهة واذا لم يذكر في اللفظ يسمى مطلقة وكذا ما يدل على الانفصال فهو لمجرد الانفصال لا يدل على كونه بالعناد أو بالاتفاق واما يدل على واحد منهما اذا ذكر في اللفظ صريحا بان يقال العدد اما ز و ج أو فرد بالعناد وهذا كاتب أو أسود بالاتفاق فيسمى موجهة من هذه الجهة وان لم يذكر يسمى مطلقة لعدم التقييد بهما (قال الشيخ) في الشفاء حروف الشرط تختلف فنها ما يدل على اللزوم ومنها ما لا يدل على اللزوم فانك لا تقول ان كانت القيامة قامت فيحاسب الناس اذ لست ترى التالى يلزم من وضع المقدم لانه ليس بضرورى بل ارادة من الله تعالى وتقول اذا كانت القيامة قامت فيحاسب الناس وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان ز و ج لكن تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان ز و ج فيشبه ان يكون لفظ (ان شديدة الدلالة على اللزوم ومتى ضعيفة) في ذلك (واذ كالمتوسط) أى بين الشدة والضعف وأما اذا فلا دلالة لها على اللزوم وكذلك كلما ولما وعد صاحب المطالع مهما ولو أيضا من هذا القبيل (وفيه) أى فيما قال الشيخ (نظر) وهو ان الفرق بين ان ومتى بالشدة والضعف وكذا بينهما و بين اذ بالتوسط ممنوع لجواز ان يكون الفرق بين ان و بينهما بان يقال ان يدل على الشك في وقوع المقدم بخلافهما ولذا لا يقال ان كانت القيامة قامت لعدم الشك في وقوعها وهى آتية لاريب فيها و يقال متى واذا كانت القيامة قامت لعدم دلالتهما على الشك والفرق بين اذ واذا بدلالة اذ على اللزوم وعدم دلالة اذا عليه عجيب جدا مع ان اذ ليس موضوعا للشرط وفي اذا رائحة الشرط والقيامة مقام الآخر سوى في الظرفية فعلم ان أدوات الشرط لا تدل الا على المعنى الشرطى وهو تعليق أمر على آخر ولا دلالة لها على اللزوم وغيره أصلا ولما كانت الشرطية مركبة من جزئين و يمكن كونهما قضيتين اختلف في ان أطرافها هل هى قضية بالفعل أو بالقوة واختار المصنف رحمه الله تعالى الثانى فقال (أطراف الشرطية) أى المقدم والتالى (لا حكم فيها) أى في الاطراف (الآن) أى بالفعل في وقت دخول حرف الشرط عليها وحين كونها أطرافا للشرطية اذ من ضرورة الحكم احتمال الصدق والكذب فظاهر ان أطراف الشرطية حين كونها أطرافا لها لا تحتملها وأيضا لو كانت قضية لاشتملت على النسبة التامة وهى غير مستقلة لا تصلح لان ترتبط بالغير بان تجعل محكوما عليه بالحكم الشرطى للغير أو محكوما بها فلا تكون قضية عند التركيب قال السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية المحكوم عليه بالحكم الشرطى هو القضية الحملية من حيث هى قضية فاقتران الادوات كان ولو لا ينافي

ان يكون قضية بل التركيب معها ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية لا ينافي الحكم عليها مطلقا بل الحكم الحملي فقط وأيده بما قال الشيخ في الشفاء القول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى الى معنى اما بايجاب أو سلب وذلك المعنى اما أن تكون فيه هذه النسبة أو لا تكون فان كان وكان النظر فيه لا من حيث انه واحد أو جملة بل من حيث تعبير تفصيله فهو شرطي وان لم يكن كذلك فهو حملي انتهى كلامه فعلم من هذا ان أطراف الشرطية قضية حملية واقتران اداة الشرط لا ينافي كونها قضية بل التركيب معها ينافيه واشتمال القضية على النسبة الغير المستقلة التي لا تصلح لكونها محكوما عليها لا يمنع كونها محكوما عليها بالحكم الشرطي وانما يمنع بالحكم الحملي وههنا ليس كذلك فالمانع من كون أطراف الشرطية مشتملة على الحكم فاندفع ما قال المصنف رحمه الله تعالى لا حكم فيها الآن الا ان يقال ان الحكم الشرطي والحكم الحملي سيان في اقتضاء استقلال المحكوم عليه و به وتخصيص الثاني تحكم فالمشتملة على النسبة الغير المستقلة لا تصلح للشيء من الحكمين • فان قلت ان المقصود في الشرطية الحكم باتصال قضية لقضية أخرى أو انفصالها عنها بخلاف الحملية فيتفاوتان • قلت هذا الحكم لا يقتضي ان يلاحظ القضيتان من حيث هما كذلك ليلزم كون أطرافها قضايا بل يلاحظان بلحاظ استقلالي و يحكم بينهما كما في بعض الحمليات المركبة من القضيتين كزيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم • لا يقال ان في الحملية يجوز قيام المفرد مقام أطرافها المركبة من القضية بخلاف الشرطية فعلم ان أطرافها قضية من حيث هي هي ولهذا لا يجوز قيام المفرد مقامها • لانا نقول نوع الحكم الحملي لا يقتضي كونه بين القضيتين فيجوز قيام المفرد مقامهما ونوع الحكم الشرطي يقتضي كونه بين القضيتين ولذا يقال ان كلم المجازات لا تدخل الا على الجمل وهذا لا يستدعي كون أطرافها قضية من حيث هي هي بل يجوز ان تكون ملحوظة بلحاظ استقلالي فافهم (ولا يلزم) الحكم في أطراف الشرطية (قبله) أي قبل دخول حرف الشرط لجواز ان تكون مفردات غير قضايا دخلت عليها أدوات الشرط (ولا يلزم) الحكم (بعد التحليل) أي بعد حذف ما يدل على الحكم الشرطي وهو حرف الشرط كان في الشرط والفاء في الجزاء وهذا رد على ما قال العلامة التفتازاني من كونها قضية بعد التحليل لزعمه ان المانع من الحكم هي أدوات الشرط وقد زال فعاد الحكم بوجود أركانه في الاطراف وعدم ما يخرجها عن محتمل السكوت عليها فصارت قضايا بمجرد زوال المانع قال في الحاشية فانا

اذا حذفنا أدوات الشرط فليست فى الاطراف نسبة ما كمية بالفعل الا بعد الاعتبار فلا تكون قضية بالفعل بمجرد التحليل قبل الاعتبار ولا يلزم الاعتبار سيما مع بداهة كذب الاطراف كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فما ذهب اليه العلامة التفتازانى من كونها قضية بعد التحليل وهم الان يدعى كونها قضية ملفوظة وذلك أيضا فى بادئ الرأى فتأمل جدا انتهى فحاصل الرد ان حذف الادوات من الاطراف لا يستلزم اعتبار الحكم فيها وزوال المانع لا يقتضى اعادة ما زال الا بعد الاعتبار فما لم يعتبر لم يوجد فبمجرد التحليل لا يكون الحكم فيها كما زعم العلامة التفتازانى بدون اعتباره واعتباره غير لازم سيما مع بداهة كذب الاطراف كيف يعتبر الحكم بعدم صدقها فلا تكون قضية حقيقية الا بحسب اللفظ فى بادئ الرأى والقول بان كلام المحقق فى القضية الملفوظة ضعيف لانه بعد حذف أدوات الشرط لا يبقى الا الموضوع والمحمول فقط وهما لا يكفيان لكون القضية قضية ما لم يعتبر الحكم فلابد من اعتبار الحكم فى القضية الملفوظة أيضا فافهم ولك أن تقول ان بداهة كذب الاطراف لا يمنع الحكم الذى هو جزء القضية بمعنى النسبة التامة وانما يمنع الحكم بمعنى الاذعان وهو خارج عن القضية كما علمت وقد يقال ان حذف أدوات الشرط المانعة لكون أطرافها محتملة للصدق والكذب وافادة الاطراف فائدة تامة مع اشتمالها على الحكم بمعنى النسبة التامة دون مقتضاها وهو الافادة التامة والاحتمال لها موجود وهذا هو مناط القضية فاذا كان مناطها موجودا بمجرد رفع المانع فتكون قضية كما هو الظاهر (ومن ثمة) أى ومن أجل ان أطراف الشرطية لا حكم فيها كان (مناط صدق الشرطية وكذبها) أى الموقوف عليه لها (هو) أى مناط الحكم (بالاتصال) بين النسبتين فى المتصلة (أو الانفصال) بين النسبتين فى المتصلة لا بين أطرافها فالشرطية صادقة اذا صدق هذا الحكم سواء كانت الاطراف صادقة أو كاذبة اذ الصدق والكذب صفة الحكم (كالايجاب والسلب) يعنى كما ان مناط ايجاب الشرطية هو ايجاب الحكم بالاتصال أو الانفصال ومناط سلب الشرطية سلبه لا ايجاب الاطراف وسلبها كذلك مناط صدق الشرطية وكذبها على الحكم لا على الاطراف وأطراف الشرطية وان لم تكن قضايا حمليات لا شرطيات متصلات ومنفصلات لكنها لما كانت شبيهة بها فنبه عليه بقوله (نعم تكون الاطراف شبيهة بحمليتين) بحيث اذا اعتبر الحكم فيها تكون حمليتين نحو كلما كان الشئ انسانا فهو حيوان (أو متصلتين) أى تكون شبيهة لهما يعنى اذا اعتبر الحكم فيهما بعد حذف أدوات الشرط يكونان متصلتين

نحوان كان كلما كان الشيء انسانا فهو حيوان فكلما لم يكن حيوانا لم يكن انسانا (أو منفصلتين) أي تكون شبيهة بمنفصلتين نحو قولنا كلما كان دائما اما أن يكون العدد زوجا أو فردا فدائما اما أن يكون منقسما بمتساويين أو غير منقسم بهما (أو مختلفتين) أي تكون شبيهة بمختلفتين بان تكون احداهما حملية والاخرى متصلة أو احداهما حملية والاخرى منفصلة أو احداهما متصلة والاخرى منفصلة فالاقسام ستة عند التفصيل ولو اعتبر التقديم والتأخير في المختلفتين تكون تسعة فمثال الاول ان كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومثال الثاني ان كان هذا عددا فهو اما زوج أو فرد ومثال الثالث نحو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما أن تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وأمثلة الثلاثة الباقية المعتبرة باعتبار التقدم والتأخر ظاهرة (وتلازم الشرطيات) أي بيان ان احداهما الازمة للاخرى (وتعاندها) يعني ان احداهما معاندة للاخرى غير مستلزمة لها (مع قلة جدويها) أي فائدتها ونفعها في مباحث القياس (مبسوطة) يعني مبينة على سبيل البسط والتطويل (في المطولات) فلا يليق ايرادها في المختصرات فلذا أعرض المصنف رحمه الله تعالى عن بيانها في هذه الرسالة ولا بأس لنا ببيان نبذ منها ليطلع الطالب المبتدئ عليه فاعلم ان المتصلة اللزومية الموجبة تستلزم مانعة الجمع موجبة كلية بين اللزوم ونقيض اللازم نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يستلزم فدائما اما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا أو منع الخلو بين نقيض الملزوم وعين اللازم نحو دائما اما أن لا تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجودا وهذان الانفصالان ينعكسان على اللزومية الموجبة الكلية يعني منع الجمع يستلزم المتصلة اللزومية الكلية التي مقدمها عين أحد جزئي منع الجمع بين الشيئين وتاليها نقيض الآخر كقولنا العدد اما زوج أو فرد مثلا مانعة الجمع تستلزم المتصلة اللزومية وهي قولنا كلما كان هذا الشيء زوجا لم يكن فردا ومنع الخلو يستلزم المتصلة الموجبة الكلية التي مقدمها نقيض أحد جزئي منع الخلو بين الشيئين وتاليها عين الآخر كقولنا زيد اما في البحر أو لا يغرق مثلا مانعة الخلو تستلزم المتصلة الموجبة الكلية وهي قولنا كلما لم يكن زيد في البحر لا يغرق والمنفصلة الحقيقية تستلزم أربع متصلات اثنان مقدمهما عين أحد الجزئين وتاليهما نقيض الآخر وآخريان مقدمهما نقيض أحد الجزئين وتاليهما عين الآخر كقولنا العدد اما زوج أو فرد مثلا قضية منفصلة تستلزم أربع متصلات مذكورة

الاول مثل قولنا كلما كان هذا زوجا لم يكن فردا والثانى نحو كلما كان فردا لم يكن زوجا والثالث نحو كلما لم يكن زوجا كان فردا والرابع نحو كلما لم يكن فردا كان زوجا ومنع الجمع بين الشيئين كقولنا هذا اما شجر أو حجر يستلزم منع الخلو بين نقيضيهما نحو قولنا هذا اما لاشجر واما لاحجر وكذا منع الخلو بين الشيئين كقولنا زيد اما فى البحر أولا يغرق يستلزم منع الجمع بين نقيضيهما نحو زيد اما لافى البحر أو يغرق وكذا حال تعاند الشرطيات والضابط ان كل قضيتين تلازمتا وتعاكستا عاند نقيض كل منهما عين الاخرى صدقا وكذبا والا لجاز صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال فيكون بينهما انفصال حقيقى وان لم يتعاكسا عاند نقيض القضية الملزومة عين القضية اللازمة فى الكذب دون الصدق لجواز صدق اللازم بدون الملزوم ففيهما منع الخلو وعاند نقيض القضية اللازمة عين القضية الملزومة فى الصدق دون الكذب لجواز ارتفاع نقيض اللازم وعين الملزوم ففيهما منع الجمع والتفصيل مع الدلائل ﴿القضايا﴾ المتلازمة المتعاكسة والمتغايرة مذكورة فى شرح المطالع ان شئت فارجع اليه ﴿تتمة﴾ فى القاموس تمام الشئ وتماميته وتتمته ما يتم به وبهذه المباحث يتم مبحث الشرطيات فيصير من تتمته (وفيها) أى فى هذه التتمة (مباحث) أى تفتيشات (الاول) من المباحث (انه اشتهر بين القوم ان المتلازمين) أى الشيئين الذين يكون بينهما تلازم بحيث يكون كل منهما لازما للآخر (يجب ان يكون أحدهما) أى أحد المتلازمين (علة للآخر) منهما (أو) يكون (كلاهما) أى كلا المتلازمين (معلولى علة واحدة) بحيث يكون لهما علة واحدة وهما معلولان لها ● فان قلت ان الموجودات بأسرها معلولات للواجب تعالى جل شأنه مع انه لا تلازم بينهما ● قلت المراد بالعلة العلة الموجبة المقتضية للارتباط وهى التى يمتنع تخلف المعلول عنها وتقتضى ارتباط أحد المعلولين بالآخر ارتباطا دائميا فالواجب تعالى ليس علة موجبة للموجودات بأسرها فلا يلزم التلازم بينهما ● لا يقال ان الواجب تعالى علة موجبة لبعض الموجودات وهى العقول فانها معلولات قديمة يمتنع تخلفها عنه فيلزم التلازم بينهما مع انه ليس كذلك ● لانا نقول كون العلة موجبة غير كافية ما لم يقتض ذلك الارتباط بان يكون مقتضاها ارتباط أحدهما مع الآخر ارتباطا دائميا والواجب تعالى جل شأنه لا يقتضى ذلك الارتباط بين المعلولات القديمة ليكون بينهما تلازم (كالمتضايفين) وهما أمران يستلزم تعقل أحدهما تعقل الآخر كالابوة والبنوة فانهما معلولا علة واحدة كقوله الانسان

ن نطفة انسان آخر فيه رد على من قال ان التلازم بين الشيئين قد يكون من غير علاقة لعلية ومثل ذلك بالمتضايفين ولذا قال لا بد ان يكون بين المتلازمين علاقة العلية والتضايف والمصنف رحمه الله تعالى اختار ماهو المشهور بين القوم وهو مختار المحقق الطوسى وأتباعه ان العلاقة بين المتلازمين منحصرة فى علية أحدهما بالآخر أو لمعلوليتهما الثالث مع لشرط المذكور و زعموا ان المتضايفين مستندان الى علة ثالثة موجبة مقتضية للتعلق بينهما وارتباط كل منهما بالآخر فان المتضايفين اما حقيقيان كما اذا كان التضايف بين المبدئين كالابوة والبنوة فهما معلولا علة ثالثة وهو التوالد والتناسل بحيث يفتقر كل واحد منهما الى الآخر لا الى نفسه بل الى معروضه فان الابوة محتاج فى وجودها الى ذات الابن والبنوة محتاجة الى ذات الاب فاحتاج كل منهما الى معروض الآخر واما مشهوريان كما اذا اعتبر التضايف باعتبار المشتقين كالاب والابن فهما معلولا علة واحدة موجبة للافتقار بحيث يفتقر كل واحد منهما باعتبار بعضه أى الوصف الى جزء الآخر أى الذات فان الاب فى وصف الابوة محتاج الى ذات الابن وكذا الابن فى وصف البنوة محتاج الى ذات الاب فاحتاج وصف كل منهما الى معروض الآخر والنقض بالابنين الجنبيين بحيث لا يقوم أحدهما بدون الآخر بان أحدهما ملازم للآخر مع عدم علاقة العلية بينهما مدفوع بان التلازم ليس فى وجودهما بل هو من باب تدافع الاثقال المتساوية الميول والتلازم فى قيامهما تماما ومن باب التلازم فى حفظ الوضع ومن هذه الجهة هما معلولان لثالث وهو الاتقاء مثلا مع احتياج كل منهما الى ذات الآخر (وذلك) أى ما اشتهر بين القوم من وجوب علاقة العلية بين المتلازمين (مما الادليل عليه) أى من جنس أمر غير مدلل على اثباته وان كان ضرورة العقل حاكمة عليه لئلا يلزم امكان انفراد وجود أحدهما عن الآخر بل (قد يستدل على بطلانه) أى قد يورد الدليل على بطلان ما اشتهر بان (عدم عدم الواجب تعالى متلازم لوجوده تعالى) بحيث يقال اذا عدم عدم الواجب تعالى وجد وجود الواجب واذا وجد وجوده عدم عدم الواجب (واذا كان عدم الواجب ممتنعا لذاته) أى بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن أمر خارج (فعدم ذلك العدم) أى عدم الواجب (غير مستند) أى غير منسوب (الى أمر آخر) يكون علة له (لان أحد النقيضين اذا كان ممتنعا لذاته (كان النقيض الآخر ضروريا) بالنظر الى ذاته (و بين) فى محله (ان وجوده) أى وجود الواجب تعالى (غير معلل) بعلة فلا حاجة الى بيانه (فبين

الوجود) أى وجود الواجب تعالى (عدم العدم) أى عدم عدمه تعالى (تلازم بلا علة) حاصل استدلال البطلان ان ما هو المشهور بين المتلازمين من وجوب كون أحدهما علة الآخر أوكليهما معلولى علة واحدة باطل اذ عدم عدم الواجب تعالى ووجوده متلازمان لانه اذا وجد وجوده وجد عدم العدم واذا وجد عدم العدم وجد وجوده تعالى مع ان أحدهما ليس علة للآخر ولا معلولى علة واحدة اذ عدم الواجب ممتنع لذاته والا لم يبق الواجب واجبا فنقيضه وهو عدم العدم يكون واجبا ضرورة بالان أحد النقيضين اذا كان ممتنعا يكون النقيض الآخر واجبا والا فلو كان ممتنعا يلزم ارتفاع النقيضين أوممكنا والممكن يمكن وجود نقيضه فيلزم حينئذ امكان الممتنع المحال وامكان المحال محال فيصير عدم العدم واجبا ضروريا غير محتاج الى علة ولا شك ان وجوده تعالى أيضا واجب ضرورى فلا يحتاج الى العلة فهما متلازمان من غير علاقة العلية بينهما فاشتراطها باطل (فتدبر) اشارة الى ما قيل ان المحقق عندهم ان العدم لا يضاف الا الى الوجود خاصة كما اختاره المصنف رحمه الله تعالى فعدم العدم ليس بشىء وانما هو ثبوت العدم فيكون فى قوة الموجبة المعدولة وهو ليس نقيضا لعدم الواجب ليلزم من امتناعه ضرورته وهذا الجواب ينفى لما قرره المصنف رحمه الله تعالى وأما اذا قرر الدليل بان ثبوت عدم الواجب تعالى ممتنع بالضرورة والا أمكن ان يثبت فيمكن العدم ضرورة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيكون عدم ثبوت العدم ضروريا فيحصل مقصود المستدل ولا يضره ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى فلا ينفى الجواب وما أجاب به البعض بان الوجود انتزاعى معلول لذات الواجب تعالى فعدم العدم والوجود معلولان لذاته تعالى مدفوع بان ذات الواجب تعالى وعدم العدم متلازمان مع انهما ليسا معلولين بشىء فيتم الاستدلال والاولى فى رده بان علاقة العلية انما تلزم فى المتلازمين اللذين مصداقهما متغايران لا مطلقا ووجود الواجب وعدم العدم مصداقهما واحد وهو ذات البارى تعالى ولا اثنينية فيهما أصلا بحسب المصداق فعدم وجود العلية مع وجود التلازم بينهما لا يضر ولعل قوله فتدبر اشارة اليه فتفكر ﴿الثانى﴾ من مباحث التتمة (انه قد اختلف) فى المتصلة اللزومية الصادقة بين المنطقيين (فى استلزام المقدم المحال) أى الممتنع (فى نفس الامر للتالى) مطلقا سواء كان صادقا أوكاذبا (فى نفس الامر) أى فى الواقع (فنهم) أى من المنطقيين (من أنكره) أى أنكر هذا الاستلزام (مطلقا) سواء كان التالى صادقا أو كاذبا وقال ان المقدم المحال لا يستلزم التالى مطلقا

سواء كان صادقا أو كاذبا وزعم ان صدق الشرطية باعتبار حقيقة الطرفين فاذا كانت احداهما أو كلاهما غير حقيقة في نفس الامر لا تكون صادقة فكيف الاستلزام وقد عرفت ما فيه من ان صدق الشرطية وكذبها ليس على الاطراف فافهم (ومنهم) أي من المنطقيين (من أنكره) أي أنكر الاستلزام (اذا كان التالي صادقا) وقال ان المحال لا يستلزم التالي الصادق أما الكاذب فيستلزمه لاستلزام المحال محالا لانا نعلم ان قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا صادق لزومية لا اتفاقية بعدم صدق التالي ولا بد فيها منه وفي التالي الصادق كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد ليس اللزوم صادقا في نفس الامر وانما هو صادق بطريق الالتزام فهي في نفس الامر اتفاقية لا لزومية ورد عليه بان الاستلزام بين الشيئين انما يكون اذا كان أحدهما علة للآخر أو كلاهما معلولي علة واحدة وفي المحالين كلاهما مفقودان فلا استلزام فيهما في نفس الامر (وعليه) أي على عدم استلزام المقدم المحال التالي الصادق واستلزامه الكاذب (يدل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء) تلخيصه على ماذكره شارح المطالع ان المقدم المحال يلزمه التالي المحال لصدق قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا لزومية فلم يصدق اتفاقية لعدم صدق التالي واذا كان المقدم محالا والتالي صادقا في نفسه كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد فيصدق اتفاقية واما بطريق اللزوم فهو صادق من جهة الالتزام وليس بصادق في نفس الامر أما صدقه من جهة الالتزام فلان من يرى ان الخمسة زوج يلزمه أن يقول انه عدد واما انه ليس بحق في نفس الامر فلان ماهو متحقق بعض مقدماته كاذب فاذا كذب ماهو المحقق كذب ما عليه المحقق فالمحقق قياس من الشكل الاول المركب من الموجبتين وهو ان الخمسة زوج وكل زوج عدد وهو كاذب على الفرض المذكور لانه يصدق لاشيء من الخمسة الزوج وكل زوج عدد ويلزمه ان الخمسة عدد فاستلزام زوجية الخمسة العددية بسلب الكبرى التي هي قولنا كل زوج عدد وهو كاذب على الفرض المذكور لانه يصدق لاشيء من الخمسة الزوج بعدد فلاشيء من العدد بخمسة زوج فكل زوج عدد ليس بحق في نفس الامر لان سلب الشيء عن جميع أفراد الاخص يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وأيضا لو صدق قولنا كلما كانت الخمسة زوجا كانت عددا لصدق قولنا كل خمسة زوج عدد وانه كاذب فتكون المتصلة التي في قوته باطلة هذا من كلام الشيخ وعليه اعتراضات مذكورة في شرح المطالع لمخافة التطويل بل رأينا تركها أولى فان شئت فارجع اليه قال في الحاشية وسيأتي في الاقتراني والشرطي

مايلوح فيه ضعف مذهبه انتهى يعني في مبحث الاقتراني والشرطي ذكر المصنف رحمه الله تعالى مايظهر منه ضعف مذهب الشيخ وهو ان كلما لم يكن الاثنان عددلم يكن فردا يصدق لزومية فان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الانسان فردا كان عددا فيكون صادقا اذ أصله صادق وفي هذا العكس يستلزم المقدم المحال التالي الصادق ومنه يستبين ضعف مذهب الشيخ (ومن ههنا) أي من أجل ان انكار استلزام المقدم المحال التالي مقيد بصدقه (قال) الشيخ (ان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما) أي اجتماع النقيضين بناء على تجويز استلزام المحال محالا بيانه انه اذا ارتفع النقيضان يعني عين الشيء ونقيضه مثلا الكاتب واللا كاتب ارتفع احدهما وكلما ارتفع أحدهما تحقق الآخر اذ ارتفاع الشيء يستلزم تحقق نقيضه فارتفاع الكاتب يستلزم تحقق اللا كاتب وارتفاع اللا كاتب يستلزم تحقق الكاتب فاذا ارتفعا تحققا بالنظر الى هذا الاستلزام واذا تحققا ارتفعا لان تحقق أحدهما يستلزم ارتفاع الآخر وتحقق كل منهما يستلزم ارتفاع كل منهما كذلك فظهر ان كلما ارتفع النقيضان اجتمع النقيضان وكلما اجتمع النقيضان ارتفع النقيضان ويورد عليه ان استلزام ارتفاع كل واحد لتحقق الآخر في نفس الأمر مسلم وأما على تقدير المحال وهو ارتفاعهما معا فلا نسلم هذا الاستلزام بل ارتفاع أحدهما على هذا التقدير يستلزم ارتفاع الآخر لا تحققه فلا يلزم اجتماعهما فتفكر (و) قال (انه لا لزوم في قولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد بحسب نفس الامر) بناء على عدم استلزام المحال الصادق (ومنهم) أي من المنطقيين (من زعم ان الاستلزام) أي استلزام المقدم المحال التالي سواء كان محالا أو صادقا (ثابت اذا كان التالي جزأ المقدم) نحو اذا تحقق مجموع شريك الباري تحقق شريك الباري وكلما ارتفع النقيضان ارتفع أحدهما ففرض المقدم الذي تاليه جزءله متضمن بفرض التالي حينئذ فيكون مستلزماله (وذلك) أي التخصيص بالجزئية (تحكم) أي دعوى بلا دليل وتخصيص بلا موجب وتكلف بلا طائل لان خصوصية الجزئية لا دخل لها في الاستلزام والمصحح له انما هو العلاقة من غير تخصيص بالجزئية • فان قلت ان الجزء لا ينفك عن الكل فالاستلزام حينئذ ثابت لامحالة ولذا خصص لها • قلت اذا كان محالا يجوز ان يكون الجزء منفكا عن الكل فلا استلزام ولك ان تقول ان العلاقة لا تخلو من ان يكون أحد المتلازمين علة للآخر أو كلاهما معلولي علة واحدة والمحال ليس بموجود حتى يحتاج الى علة خارجية فلا يكون بين المحالين علاقة سوى الجزئية

وهذا وجه التخصيص فتأمل (ومنهم) أى من المنطقيين (من زعم انه) أى الاستلزام بين المحالين والمحال والصادق (ثابت اذا كان بينهما) أى بين المقدم والتالى (علاقة وهو) أى القول بالاستلزام على تقدير العلاقة (الاشهر) بين المنطقيين وهو مختار أكثر المحققين نحو اذا كان زيد حمارا كان ناهقا (ومن ثمة) أى من أجل توقف الاستلزام على العلاقة (قال) ذلك الزاعم (ان المقدم المحال يجب ان لا يكون منافيا للتالى) حتى يتحقق بينهما علاقة الملازمة والا يلزم اجتماع المتنافيين (فان المنافاة) بين المقدم والتالى (تصحح الانفكاك) أى انفكاك المقدم عن التالى (والملازمة) بين المقدم والتالى (تمنعه) أى تمنع الانفكاك فاذا كان المقدم المحال مع كونه منافيا للتالى مستلزما له فى نفس الامر يلزم اجتماع المتنافيين وهو صحة الانفكاك وعدمه بينهما فلا يجوز استلزام المقدم لمنافيه لجزم عدم العلاقة بينهما (وفيه) أى فى اشتراط عدم المنافاة بينهما (ايراد) أورده مرزاجان فى الحاشية المعلقة على الحاشية القديمة (وهو ان حاصل ذلك) أى الاستلزام مع المنافاة (يرجع الى لزوميتين موجبتين تالى أحدهما) أى احدى اللزوميتين (نقيض تالى الاخرى) أى نقيض تالى اللزومية الاخرى (والخصم لا يسلم المنافاة بينهما) أى بين هاتين اللزوميتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين حاصل الايراد ان الزاعم ان أراد بقوله المنافاة تصحح الانفكاك تجويز الانفكاك النفس الامرى بحيث يكون أحدهما متحققا فى الواقع ولا يتحقق الآخر فيه فغير مسلم لجواز ان يكون كلاهما ممتنعين فى نفس الامر وان أراد بمعنى انه لو تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر فسلم لكنه ليس بمستحيل فانه يرجع الى قضيتين لزوميتين لان المنافاة تستدعى صدق القضية الاخرى وهى قولنا لو تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر والملازمة تستدعى صدق قضية أخرى وهى لو تحقق أحدهما يتحقق الآخر فهاتان قضيتان تالى احداهما نقيض تالى الاخرى وليستا بمتناقضتين فان نقيض اللزومية سالبة اللزومية أخرى فلا يلزم من صدقهما اجتماع المتنافيين لان المحال يستلزم المحال فالمقدم المحال يستلزم التالى ونقيضه فيمكن صدقهما على هذا التقدير فى نفس الامر ويجاب عنه بان المنافاة تستدعى صدق السالبة والملازمة تستدعى صدق الموجبة ولاشك انهما متنافيان على ان اشتراط العلاقة فى الاستلزام يقتضى عدم صدق هاتين القضيتين لزومية لعدم امكان وجود العلاقة بين المتنافيين لان العلاقة بها يستصحب المقدم التالى والمنافاة تقتضى عدم الاستصحاب فكيف يكون بينهما علاقة واذا لم يوجد الاستلزام فلا تصدق اللزومية (ومنهم) أى

من المنطقيين (من قال انه) أى الشان (لا يجزم العقل باستلزام المحال محالا أو ممكنا أصلا) سواء كان بينهما علاقة أو لا اذ لا يقدر العقل على تعيين العلاقة فى المحالات (نعم التجويز) أى تجويز العقل باستلزام المحال للمحال (لا حجر) أى لا منع (فيه) أى فى هذا التجويز فانه لا مانع لتجويز العقل لامر غير جازم له ولو أورد بان ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على السلب الكلى للجزم مع انه ليس كذلك لان الموجبة الكلية الصادقة الطرفين كقولنا كلما وجد المعلول الاول وجد الواجب ينعكس بعكس النقيض الى كلما لم يوجد الواجب لم يوجد المعلول الاول فهى لزومية مركبة من محالين فلو لم يجزم باستلزام المحال محالا لم يجزم بصدق هذا العكس وهو باطل فيجاب بما قال فى الحاشية المراد نفى الجزم كليا ابتداء فانه قد يجزم به اذا كان لازما لجزم آخر كما اذا جزمنا كلما وجد المعلول الاول وجد الواجب فيلزم ان يجزم بواسطة عكس النقيض انه كلما كان لم يوجد الواجب لم يوجد المعلول الاول انتهى فحاصله انه ليس المراد بالنفى السلب الكلى فى جميع الاوقات بل المراد سلب الجزم كليا او ابتداء بلا واسطة أمر آخر وأما اذا كان لازما لجزم آخر فيجزم العقل به كما فى المثال المذكور فانه يجزم بواسطة عكس النقيض للقضية الصادقة الطرفين والحق ما قيل من ان العقل قد يجزم فى بعض الصور ابتداء بلا واسطة أمر آخر كقولنا ان كان زيد كليا كان صادقا على كثيرين وان كان حمارا ناهقا فلا شك فى جزم العقل به وكونه غير تابع ولازم لجزم آخر فكيف يراد نفى الجزم ابتداء فافهم (وهو) أى عدم الجزم (الحق) عند المصنف رحمه الله تعالى فان (العقل حاكم فى عالم الواقع) أى الموجود فى الواقع اذ العقل لا يجزم الا بملاحظة الاحوال الواردة على الاشياء فى الوجود (واذا كان الشئ خارجا عنه) أى عن عالم الواقع بان لا يكون موجودا فيه (لم يكن هذا الشئ تحت حكمه) أى حكم العقل لعدم حكمه فيما ليس فى الواقع حاصله ان استلزام المحال للمحال ليس بمجزوم العقل لانه حاكم وجازم لما هو فى الواقع والمحال ليس فيه فلا يكون مجزوما له فلا يجزم العقل باستلزام المحال محالا و يجوزه تجويزا اذ لا حجر فيه فتأمل (ومجرد فرضه) أى فرض العقل (له) أى لذلك الشئ (أو للاستلزام منه) أى من عالم الواقع (لا يجدى) أى لا ينفع (فى جريان الحكم) أى حكم العقل عليه وجزمه به هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام وان لم يكن فى الواقع لكنه يفرضه العقل فيه و يجعله منه بحسب ذلك الفرض وهذا القدر يكفى للجزم والجواب ان المجزوم ما يكون فى الواقع حقيقة اذ الجزم هو اذعان لما هو مطابق فى نفس الامر وهذا الاستلزام ليس فى الواقع حقيقة بل فرضا

ولا ينفع مجرد فرض العقل له من عالم لو اقع في جريان حكم العقل حقيقة اذ لا يلزم من فرض الوقوع كون مفروض الوقوع داخلا في عالم الواقع حقيقة والشيء لا يكون تحت حكمه الا اذا كان فيه حقيقة (وبقاء الاحكام الواقعية) أي الثابتة في الواقع (في عالم التقدير والفرض (مشكوك) غير مذعن به هذا أيضا جواب سؤال مقدر وهو ان الاستلزام المذكور وان لم يكن في الواقع حقيقة لكنه فيه تقدير فيجزم به العقل باعتبار هذا التقدير والجزم ليس بمحصور فيما هو في عالم الواقع بل أعم من ان يكون في عالم الواقع حقيقة أو تقديرا وقد يقرر بان العقل يحكم على المفروض بالمقايسة على ما في الواقع حقيقة فيجزم بالاستلزام وان لم يوجد في الواقع فتقرير الجواب على الاول ان الاحكام الواقعية الواقعة في عالم الواقع بقاؤه في عالم التقدير كما هو مشكوك ومتردد فيه والشك والتردد ينافي الجزم فكيف يكون مجزوما باعتبار التقدير وعلى الثاني ان حكم العقل على المفروض بالمقايسة غير مسلم لجواز ان يكون منشأ للجزم في الاحكام الواقعية الوقوع واذا فرض جريانها في عالم التقدير لا تكون مجزوم بحيث لا يحتمل النقيض اذ القياس لا يفيد الا الظن فكيف يحكم العقل على المفروض في الواقع جزما بالمقايسة على ما هو فيه حقيقة هذا ﴿الثالث﴾ من المباحث (ان الرئيس) أي رئيس الحكماء أبو علي ابن سينا قيد التقادير والاوضاع المعتبرة (في تفسير الكلية) اللزومية والعنادية (بالتي) أي بالتقادير التي (يمكن اجتماعها) أي اجتماع هذه التقادير (مع المقدم وان كانت التقادير (محالة) ليست بموجودة وممكنة (في نفسها) أي في نفس التقادير فمعنى قولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا ان الحيوانية لازمة للانسانية على كل تقدير ووضع يمكن اجتماعه مع وضع الانسانية من كونه كاتبا وضاحكا وقاعدا وقائما وكون الشمس طالعة وكون النهار موجودا وكون الحمار ناهقا وكون الفرس صاهلا وان كان بعضها محالة في نفسها كناهقية الفرس وصاهلية الحمار وغير ذلك (وبين) أي الشيخ (وجه هذا التقييد بانه لو عممناها) أي التقادير بان تكون أعم من ممكنة الاجتماع مع المقدم وغيرها فيشمل الممتنعة الاجتماع معه فيتناول الاوضاع التي تنافي اللزوم في المتصلة اللزومية والتي تنافي العناد في المتصلة العنادية يلزم على تقدير العموم (ان لا تصدق كلية أصلا) سواء كانت متصلة أو منفصلة (فانه) أي الشان (اذا فرض المقدم مع عدم التالي) في المتصلة اللزومية أو مع عدم لزوم التالي وهذا الفرض ممكن على تقدير العموم (أو مع وجوده) أي فرض المقدم مع وجود التالي في المنفصلة

أومع لزومه (لايستلزم التالى) أى لايستلزم المقدم التالى فى المتصلة على الفرض المذكور فلا تصدق المتصلة اللزومية الكلية لانه لو صدقت لايستلزم المقدم التالى على هذا الفرض المذكور فيلزم حينئذ استلزام الشىء لاجتماع النقيضين التالى وعدمه على الاول واللزوم وعدمه على الثانى (ولاينافيه) أى لاينافى المقدم التالى فى المنفصلة العنادية على الفرض المذكور أو وجود التالى مع المقدم يمنع المنافاة ولو عانده يلزم معاندة الشىء للنقيضين على الاول وكونه لازما ومعاندا على الثانى وانما قيد الاوضاع بالممكنة الاجتماع مع المقدم فى اللزومية الكلية والعنادية لا الاتفاقية الكلية الخاصة لان المعتبر فيها الاوضاع الكائنة فى نفس الامر لا الممكنة الاوضاع والا لم تصدق الكلية أصلا لانه يمكن أن يجتمع نقيض التالى مع المقدم كعدم ناهقية الحمار مع ناطقية الانسان والافكان بين المقدم والتالى ملازمة وحينئذ لا يتحقق التوافق فى الصدق (وأورد) المورد المحقق التفتازانى فى شرح الشمسية (بأن المحال جاز أن يستلزم) أى هذا المحال (النقيضين) أى وجود الشىء وعدمه (وان يعاندهما) أى النقيضين فلا نسلم عدم الصدق أى عدم صدق الكلية حاصله أن عدم صدق الكلية على الفرض المذكور غير مسلم بل هى صادقة لان اجتماع المقدم المحال مع عدم التالى أومع عدم لزومه فى اللزومية جاز أن يوجب استلزامه للنقيضين لانه محال والمحال جاز أن يستلزم النقيضين فجاز أن يستلزم المقدم المحال بالفرض المذكور للتالى وعدمه وهكذا لزومه وعدمه فتصدق الكلية اللزومية وكذا تعاند المقدم للتالى ونقيضه فى المنفصلة العنادية جاز أن يوجب تعاند الشىء للنقيضين اذ المحال يجوز معاندته للشىء ونقيضه وانما الاستحالة اذا كان الشىء أمرا ممكنا فلا حاجة الى القيد المذكور وأجيب بأن المراد من قوله لاتصدق كلية أصلا لم يحصل الجزم والاذعان (بصدقها) أى بصدق الكلية (فان الامكان) الذى يعبر عنه بالجواز (لايفيد الوجوب) أى وجوب الاستلزام وهو مراد الجزم حاصل الجواب بتغير الدعوى بأن مقصود المدعى عدم جزم صدق الكلية لا عدم صدقها أصلا ليقال ان المحال يستلزم المحال فالمانع بصدقها فلا شك أن هذا الاستلزام تجويزى لا يجزم العقل بوجوده ولا بعدمه فلم يحصل الجزم بصدقها وهو المقصود المدعى (أقول فيجب التقييد) أى تقييد التقادير والاوضاع (بالممكنات فى نفسها) أى التى تكون واقعة فى نفس الامر هذا رد على الجواب حاصله أنه اذا لم يقيد جواز استلزام المحال للمحال جزم صدق الكلية وهو المراد فيجب تقييد التقادير بكونها ممكنات فى نفس الامر واقعة فيها مع امكان الاجتماع مع المقدم

اذحصول الجزم مبنى عليه لان العقل لايجزم فى المحالات اذهو حاكم فى عالم الواقع والمحالات ليست فيه فلا يكون جازما بها فلا يفيد الدليل للمدعى وهوان امكان الاجتماع مع قطع النظر عن الامكان فى نفسه (الرابعة الاتفاقية قد اعتبر فيها) أى فى الاتفاقية (صدق الطرفين) أى المقدم والتالى فى الواقع (وقد يكتفى فيها) أى فى الاتفاقية (بصدق التالى فقط) سواء كان المقدم محالا أوممكنا (فيجوز تركيبها) أى تركيب الاتفاقية (من مقدم محال وتال صادق) فى نفس الامر كما يجوز تركيبها من الصادقين نحوان كان زيد حمارا كان جسما (فان الصادق فى نفس الامر باق على فرض كل محال فى نفس الامر) يعنى الصادق فى نفس الامر باق فيها ولو فرض المحال فيها وفرض المحال لا يمنع صدق الصادق فيها فاذا كان المقدم محالا فى نفس الامر والتالى صادقا فيها يكون مجتمعا معه أيضا فتصدق الاتفاقية لصدق التالى فقط (صرح به) أى بذلك التركيب (الرئيس) ابوعلى بن سينا (والحق أن التالى لو كان منافيا للمقدم) وان كان صادقا فى نفس الامر (لم تصدق الاتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق (والا) أى وان صدقت الاتفاقية مع كون التالى منافيا للمقدم (أمكن اجتماع النقيضين) أى التالى ونقيضه حاصله أن صدق التالى وان كان كافيا لصدق الاتفاقية لكنه يجب صدقه على تقدير المقدم أيضا فلابد من أن لا يكون منافيا للمقدم اذلو كان منافيا له لم يصدق على تقديره لان المنافاة تمنعه فلا تصدق الاتفاقية والالزم اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق وماقلتم ان الصادق باق على فرض كل محال والتقدير لايغير الشئ الواقعى فسلم عند عدم المنافاة بينهما وأما على تقديرها فلا نسلم فلا يصدق قولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق قال فى الحاشية المنهية فان اجتماع النقيضين ولو بطريق الاتفاق محال البتة وأنت بعد اطلاعك على هذا ورجعت الى ماذكره الفاضل ميرزاجان فى مبحث استلزام الدور للتسلسل مجيبا عن المنع الذى أورده السيد السند على دليل الاستلزام علمت أنه غير تام فاحفظه انتهى وتمامه مبنى على الاتفاقية العامة التى تاليها مناف لمقدمها فان شئت فارجع الى مامر من تفصيل هذا المقام فى مبحث التصورات (وتسمى الاولى) أى التى طرفاها صادقان (اتفاقية خاصة) لخصوصها (والثانية) أى التى يكتفى فيها بصدق التالى فقط (اتفاقية عامة) لعمومها من الاولى مطلقا فان التى يكون فيها صدق الطرفين يكون صدق التالى أيضا ولا يلزم من صدق التالى فقط صدقهما (قيل) القائل شارح المطالع (ان الاتفاقيات مشتملة على العلاقة) كاللزوميات (لان المعية) أى كون الشئ مع الشئ فى الوجود (ممكنة)

لاواجبة لامكان عدمها (فلها) أى فلهذه المعية الممكنة (علة) تقتضى ذلك يحتاج اليها الامكانها فتكون ضرورية بالنظر الى تلك العلة فكان المعان معلولى علة واحدة فاشتملت على العلاقة كاللزومية فيلزم اندراج الاتفاقية فيها فلابد من الفرق بينهما فبينه بقوله (والفرق) أى الفرق بين اللزومية والاتفاقية على هذا التقدير (أنها) أى العلاقة (فى اللزوميات) أى فى القضايا اللزومية (مشعور) مدرك (بها) أى بالبديهية أو بالنظر (بخلاف الاتفاقيات) فان العلاقة فيها غير معلومة وان كانت واجبة فى نفس الامر فحاصل تقسيم الشرطية الى اللزومية والاتفاقية أنه ان كان الاتصال بين المقدم والتالى بعلاقة معلومة فهى اللزومية وان لم يكن بعلاقة كذلك سواء لم يكن بعلاقة أو كان بعلاقة غير معلومة فهى الاتفاقية فليست العلاقة بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار معلومة بل العقل اذا لاحظهما يجوز الانفكاك بينهما (وفيه) أى فى القول باشتمال الاتفاقيات على العلاقة (نظر) اعتراض بأن مجرد المعية بين الشيئين فى الوجود بواسطة العلة المستندة اليها لايستدعى العلاقة بينهما (لجواز أن تكون) المعية (اتفاقية) بحيث لاتقتضى تلك العلة الارتباط الافتقارى بينهما فيجوز بالنظر الى ذاتيهما الانفكاك (ومطلق العلية لايستوجب الارتباط اذا كانت) أى العلة (لجهتين مختلفتين) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن المعية اذا استندت الى العلة يكون الارتباط بين المعين متحققا بقياس من الشكل الاول بأن يتحقق كلما تحقق أحد المعين تحقق عليته وكلما تحقق عليته تحقق الآخر لتحقق عليته فينتج كلما تحقق أحدهما تحقق الآخر وجه الدفع أن مطلق العلية لايوجب الارتباط وانما يوجب علة اذا كانت لهما من جهة واحدة وأما اذا كانت من جهتين مختلفتين فلا يوجب الارتباط أصلا بين معلوليهما فلا يكون تلازم بل تصاحب اتفاقى فى الوجود مع جواز الانفكاك والقياس المذكور غير منتج لعدم تكرر الحد الاوسط لان الحد الاوسط فى الصغرى هو تحقق العلة من جهة وفى الكبرى من جهة أخرى فلم يتكرر ولو أخذ من جهة واحدة لم تصدق الكبرى لجواز كون العلة علة لاخرى من جهة أخرى ولك أن تقول نحن نجرى الكلام من الجهتين بأن علتهما اما واحدة لاتغاير بينهما أصلا أو واحدة لكن من جهتين فعلى الاول يثبت التلازم واذا ثبت التلازم بين الجهتين يثبت بين المعين وأما على التالى فننقل الكلام الى الجهتين بأن علتهما واحدة بلا تغاير فثبت التلازم أو واحدة من جهتين فيجرى الكلام فيهما الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلابد من الانتهاء الى علة بلا تغاير أصلا فيحصل المطلوب فى مرتبة الانتهاء لان علتهما اذا انتهت الى واحدة فجميع

الجهات يكون متحققامعاعلى وجه اللزوم غير منفك أحداهما عن الاخرى كما يظهر بالتأمل الصادق والفكر الفائق فلامساغ لتجويز كون الجهة اتفاقية فافهم (الخامس) من المباحث أنه وقع الاختلاف بين المنطقين فى كمية أجزاء الانفصال فبعضهم (قالوا الانفصال الحقيقي لا يمكن الابين جزئين) اذلابد فى الانفصال الحقيقي من الشئ مع نقيضه أومساوى نقيضه لتحقق التنافى صدقا وكذبا فلوتركب من ثلثة أجزاء مثلا فالجزء الثالث اماأن يكون صادقا أوكاذبا فعلى الاول يكون مع الجزء الصادق فى المنفصلة الحقيقة وعلى الثانى مع الجزء الكاذب فيها فلم يعاند الاول اذا كان معه لم يعاند الثانى اذا كان معه ولابد فى الانفصال الحقيقي من المعاندة بين أجزائه فصار الثالث لغوا فثبت أنه لا يمكن الابين جزئين • فان قلت يمكن التركيب من ثلثة بأن يكون الانفصال بين مجموع الثلثة بأن لاتجتمع هذه الثلثة ولاترتفع معا وليس دليل يدل على بطلانه • قلت ان الانفصال الحقيقي يتركب من الشئ ونقيضه أومساوى نقيضه والنقيض لا يكون الاواحدا ولذا لا يكون التركيب فوق الاثنين ولك أن تقول لم لايجوز أن يتركب من الشئ ومن شيئين كل واحد منهما أخص من نقيضه (بخلاف مانعة الجمع) فانه يتركب من ثلثة أجزاء أيضا كقولنا هذا الشئ اما حجر أوشجر أوحيوان • لا يقال قد تكون المنفصلة أيضا ذات أجزاء كثيرة متناهية كقولنا هذا العدد اما زائد أوناقص أومساو وغير متناهية كقولنا هذا العدد اما أربعة أوخمسة أوستة الى غير النهاية • لانا نقول هذه القضية فى الظاهر وان كانت منفصلة حقيقية مركبة من أجزاء كثيرة لكن فى الحقيقة منفصلة مركبة من حملية ومنفصلة اذ معناها اما أن يكون هذا العدد زائدا واما أن يكون ناقصا أوتاما الا أنه بسبب حذف أحد حرفى الانفصال توهم تركيبها من ثلثة أجزاء وليس كذلك (ومانعة الخلو) يعنى بخلاف مانعة الخلو فانها أيضا تتركب من ثلثة أجزاء كقولنا هذا الشئ اما لاحجر أولاشجر اولاحيوان (وذهب جماعة) من المنطقيين (الى أن الانفصال) مطلقا سواء كان حقيقيا أومانعة الجمع أومانعة الخلو (لايحصل الامن اثنين لاأزيد منهما) بأن يكون ثلثة أوأربعة ولاأنقص منهما بأن يكون واحدا واستدلوا بأن الانفصال لابد فيه من تغاير بين الطرفين كما هو الظاهر فاذا تركب من مافوق الاثنين مثلا من ثلاثة أجزاء وفرض واحد منهما أحد طرفيه فالطرف الآخر اما الثانى أوالثالث أوأحدهما الاعلى التعيين فان كان الاول فيتم الانفصال بالاول والثانى وان كان الثانى فيتم الانفصال بالاول والثالث ويصير الثالث على التقدير الاول زائدا والثانى على التقدير الثانى زائدا بل بلافائدة وان كان

الثالث في الحقيقة الانفصال بين الحملية والمنفصلة لا بين الاجزاء الثلاثة فلا يكون الا بين الشيئين وهو المطلوب (ومثل كل مفهوم اما واجب أو ممكن أو ممتنع) في الحقيقة مثل هذا الشيء اما أن يكون شجرا أو حجرا أو حيوانا في مانعة الجمع ومثل هذا الشيء اما أن يكون لا شجرا أو لا حجرا أو لا حيوانا في مانعة الخلو كل منهما (مركب من حملية ومنفصلة) هذا دفع توهم أن هذه القضية منفصلة حقيقية مركبة مما فوق اثنين فانتقض ما قال جماعة من أن الانفصال مطلقا لا يكون الا بين اثنين ووجه الدفع أن هذه القضية وان كانت في الظاهر مركبة من ثلاثة أجزاء لكنها في الحقيقة مركبة من اثنين أحدهما حملية والاخرى منفصلة اذ حاصل معناها كل مفهوم اما واجب أو كل مفهوم اما ممكن أو ممتنع الا أنه لما حذف أحد حرفي الانفصال توهم التركيب من ثلاثة أجزاء ويمكن أن يقال انها مركبة من حمليتين ثانيتهما مرددة المحمول بأن يكون معناها كل مفهوم اما واجب واما كل مفهوم ممكن أو ممتنع وفي اللفظ ان كان مغايرا للاول في الحال لكنه في المآل واحد ومرجع هذا في الواقع الى أن اما كل مفهوم واجب أو لا فان لم يكن فهو اما ممكن أو ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية لنقيض الحملية الا أنه حذف وأقيمت مقامه (وزعم بعضهم) أي بعض المنطقيين (أنه) أي الانفصال (مطلقا) سواء كان حقيقيا أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو (يمكن تركيبه) أي تركيب الانفصال (من أجزاء فوق اثنين) لان الامثلة المذكورة شاهدة عليه وصرفها عن الظاهر تكلف (والحق) في المذاهب المذكورة (هو) أي الحق المذهب (الثاني) وهو عدم جواز التركيب مطلقا من فوق اثنين وعليه شارح المطالع (لان الانفصال نسبة واحدة) لا متعددة (والنسبة الواحدة لا تتصور الا بين اثنين) فالانفصال مطلقا لا يتصور الا بين اثنين لا أزيد ولا أنقص فالاجزاء اذا زادت على اثنين لم تبق الشرطية واحدة كما اذا تعدد الموضوع أو المحمول بتعدد الحملية لان النسبة بين الامور المتكثرة لا تكون الا متكثرة لا واحدة فالشرطيات التي فيها أجزاء زائدة على اثنين كما في الامثلة المذكورة منفصلات متعددة أو مركبة من حملية ومنفصلة (وما قيل) القائل الفاضل اللاهوري السيالكوتي (أنه) أي الشان (فيه) اى في الدليل المذكور (مصادرة على المطلوب) وهو جعل الدليل عين المدعى بحيث لا يكون التغاير بينهما (لانه) أي القائل المستدل (ان أراد كل نسبة واحدة انفصالية) أو غيرها لا تتصور الا بين اثنين (فهو) أي المراد محل النزاع بين المنكر والمقر اذا الكبرى مشتملة على المدعى فمن ينكر ان النسبة الانفصالية لا تتصور الا بين اثنين كيف يسلم هذه الكلية (والا) أي وان لم يرد العموم

بل أراد أن غير النسبة الانفصالية لاتتصور الابين اثنين (فلاتنفع هذه) أى الارادة للمطلوب اذ المطلوب أن النسبة الانفصالية لاتتصور الا بين اثنين لم يثبت بالدليل لعدم اندراجه تحته لحاصله أن هذا الدليل غير تام لان فيه توقف الدليل على المدعى اذ العلم بكبره موقوف على العلم بالمدعى لان العلم بأن كل نسبة واحدة سواء كانت اتصالية أو انفصالية لايتصور الا بين اثنين موقوف على العلم بأن النسبة الانفصالية لاتتصور الا بين اثنين فيتوقف الدليل على المدعى والمدعى موقوف عليه فيلزم الدور (فمدفوع بما) أى بالجواب الذى (يدفع به) أى بذلك الجواب (لزومها) أى لزوم المصادرة (فى كبرى) الشكل (الاول) يعنى كما يورد بلزوم المصادرة فى كبرى الشكل الاول ويجاب بجواب يدفع هذه المصادرة أيضا وتقرير المصادرة ههنالك أن كلية الكبرى موقوفة على النتيجة والنتيجة موقوفة عليها فيلزم المصادرة مثلا فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعلم كل متغير حادث موقوف على العلم بكون العالم حادثا لانه من جملة المتغير والعلم به موقوف على العلم بهذه الكلية والجواب عنها بالفرق بين الاجمال والتفصيل أى العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالاجمال وهو كلية الكبرى مع قطع النظر عن خصوصية ذات الاصغر ولايتوقف علم هذه الكلية على علم هذه الخصوصية فكما يجاب هنالك كذلك يجاب ههنا بأن علم الخصوصية بأن النسبة الانفصالية لاتتصور الا بين اثنين موقوف على العلم بالعموم وهو كل نسبة واحدة لاتتصور الا بين اثنين وعلم العموم لايتوقف على العلم بهذه الخصوصية فتأمل قال فى الحاشية فيه اشارة الى أن هذا الدفع انما يتم لو اعترض بلزوم المصادرة وأما لو اقتصر على منع كلية الكبرى بأن يقال انها نظرية لابد لها من دليل فلا يتم بل لابد من التمسك بدليل أودعوى بداهة انتهى حاصله أن الدفع بالجواب الذى يدفع لزوم المصادرة فى كبرى الشكل الاول يتم لو اعترض بلزوم المصادرة كما قال القائل وأما اذا اعترض بأنا لانسلم أن كل نسبة واحدة انفصالية كانت أو غيرها لاتتصور الا بين اثنين اذ هو نظرية ولابد لاثبات النظرى من دليل فالدفع بالجواب المذكور غير تام كما هو الظاهر بل لابد حينئذ لدفعه من التمسك بدليل يثبت به هذه الكلية أودعوى بداهة بأن يقال هذه الكلية بديهية غير محتاجة فى اثباتها الى دليل فافهم ولما بين المصنف رحمه الله تعالى الكمية ففرع عليه بيان الكيفية وقال (فالحقيقة المنفصلة لاتتركب الا من قضية ومن نقيضها) أى نقيض هذه القضية (أو من مساويه) أى مساوى نقيض القضية كقولنا اما هذا العدد ز وج أو ليس بز و ج اذ فى الحقيقية يكون التنافى بين جزئيها صدقا وكذبا معا فيستلزم كل واحد من جزئيها نقيض

الآخر لامتناع الجمع بينهما ويستلزم نقيض كل واحد عين الآخر لامتناع الخلو عنهما فان كان أحد جزئيها نقيض الآخر فلاشك فى صدقها وان لم يكن فلابد من أن يكون مساويا لنقيض الآخر والالم تصدق الحقيقية اذ حينئذ لايخلو من أن يكون مقابل أحد جزئيها مباينا لنقيضه أو أعم أو أخص منه فان كان الاول لم يبق التنافى بين أجزاء الحقيقية كذبا و يرتفعان معا لان القضية اذا رتفعت يصدق نقيضها فارتفع المباين له فيلزم ارتفاع جزئى الحقيقية وهما القضية ومباين نقيضها و يجتمعان معا فيما اذا ارتفع نقيض القضية ووجد المباين مع القضية فيلزم اجتماع جزئى الحقيقية فلم تبق الحقيقة حقيقية وان كان الثانى فيمكن الاجتماع لان الاعم من النقيض يجوز صدقه بدون النقيض فيمكن صدقه مع القضية فيجتمعان وان كان الثالث فيمكن الارتفاع اذ يجوز كذب القضية والاخص من النقيض بدون النقيض فيوجد النقيض ولم توجد القضية والاخص من نقيضها فيرتفعان معا ولابد فى الحقيقية من عدم الاجتماع وعدم الارتفاع وهما لايوجدان الابين القضية ونقيضها أو مساويه فلا يتركب الامن قضية ومن نقيضها أو مساويه وهو المطلوب • لايقال ان قولنا اماهذا العدد زوج أولا زوج منفصلة حقيقية وليست بمركبة من قضية ونقيضها ولا مساويه بل مركبة منها ومن الاخص من نقيضها اذهى مركبة من حملية ومعدولة وهى أخص من السالبة البسيطة التى نقيضها وهو قولنا العدد ليس بزوج لانا نقول ان القضية الثانية مساوية لنقيض الاولى فان الموجبة المعدولة مساوية للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع وهنا كذلك لاتحاد الموضوع بين الموجبة الاولى والثانية اذ لايصدق قولنا هذا العدد ليس بزوج عند عدم الموضوع لامتناع الاشارة بهذا الى المعدوم فالحكم بسلب الزوجية من العدد المعدوم ليس نقيضا لقولنا هذا العدد زوج فافهم (ومانعة الجمع تتركب منها) أى من قضية (ومما) أى من قضية أخرى (هو) أى القضية وتذكير الضمير باعتبار لفظ الموصول (أخص من نقيضها) أى من نقيض هذه القضية لان مقابل أحد جزئيها ان كان نقيضه أو مساويه - صارت حقيقية وان كان أعم أو مباينا جاز الجمع بينهما كما عرفت فلم يبق الا كونه أخص من نقيضها كقولنا هذا الشىء اما شجر أو حجر فحجر أخص من نقيض شجر لوجوده فيه وفى غيره (ومانعة الخلو تتركب منها) أى من قضية (ومما هو أعم من نقيضها) لانه اذا لم يكن أعم فلا يخلو من أن يكون أخص منه أو مساويا له أو مباينا فعلى الثانى تكون حقيقية وعلى الاول والثالث يمكن الارتفاع معا فلم تبق مانعة الخلو (هذا) أى خذ هذا واحفظه فها اسم فعل وذا اسم اشارة بمعنى خذ و يمكن أن يكون اسم اشارة مع حرف التبينة وخذ محذوف

وهذا مفعوله (السادس) من المباحث (أن منهم) أي من المنطقيين (من ادعى اللزوم الجزئي بين كل أمرين) سواء كان بينهما علاقة أولا (حتى) ادعى اللزوم (بين النقيضين) وقال أحد النقيضين قد يكون لازما للآخر وإذا كان كذلك فلا تصدق السالبة (اللزومية) التي حكم فيها بسلب اللزوم (بل) لا تصدق (الموجبة) الحقيقية المنفصلة التي حكم فيها بالتنافي بين الجزئين على جميع التقادير (بل) لا تصدق (الاتفاقية) التي حكم فيها بالاتفاق المحض (الكليات) قال في الحاشية بالرفع صفة للثلاث المذكورة أي لا تصدق الكلية من هذه القضايا الثلاث وأما صدق الجزئية فلا مانع له أما عدم صدق السالبة اللزومية الكلية فلانها يحكم فيها بسلب اللزوم على جميع التقادير وإذا كان اللزوم الجزئي بين كل أمرين يثبت اللزوم بينهما على بعض التقادير فكيف يصح الحكم بسلب اللزوم بينهما على جميع التقادير وأما عدم صدق الموجبة الحقيقية فلانها يحكم فيها بالتنافي على جميع التقادير وإذا ثبت اللزوم على بعضها فلا يكون التنافي على جميعها وأما عدم صدق الاتفاقية فلانها يحكم فيها بالاتفاق المحض بين الجزئين على جميع التقادير من غير لزوم فإذا ثبت اللزوم على بعضها لم يبق الاتفاق المحض على جميعها وأيضا قال في الحاشية وأنت لو تدبرت البحث الثاني من التتمة وتذكرت ما فيه علمت أن هنا يرد ما يرد ولكن الامر سهل انتهى قيل والايراد الذي يظهر من تذكر البحث الثاني من التتمة وهو أن اللزوم بين الشيئين لا ينافي الانفصال بينهما لجواز أن يكون المقدم محالا اطرد النقيضين فيصدق اللزوم والمحال يستلزم المتنافيين وقيل في سهولة الامر انه لا تحسم مادة الاشكال كما هو ظاهر (وبرهن عليه) أي استدل على اللزوم الجزئي بين الامرين (بالشكل الثالث وهو) أي الشكل الثالث (كلما تحقق مجموع الامرين تحقق أحدهما) أي أحد الامرين (وكلما تحقق مجموع الامرين تحقق الآخر) منهما فينتج بعد حذف أحد الاوسط قد يكون اذا تحقق أحد الامرين تحقق الآخر (بل برهن) عليه (بالاول) أي بالشكل الاول (بعكس الصغرى) بأن يؤخذ عكس صغرى الشكل الثالث هكذا قد يكون اذا تحقق أحدهما تحقق المجموع وكلما تحقق المجموع تحقق الآخر فينتج قد يكون اذا تحقق أحدهما تحقق الآخر وهذا هو اللزوم الجزئي بينهما وما قيل ان الصغرى اتفاقية لعدم العلاقة فلا تنتج اللزومية مدفوع بأن صغرى الشكل الاول عكس صغرى الشكل الثالث وهي لزومية وعكس اللزومية لزومية فتكون لزومية فينتج لزومية وقد يجاب عن البرهان بأن صغرى الشكل الثالث أيضا اتفاقية لان اللزوم عن جانب الشكل للجزء غير ظاهر اذ الكل ليس علة موجبة للجزء

ولا العكس ولا معلولى علة واحدة بحيث يوجب الاقتضاء بينهما وليس المجموع جزأ أخيرا للعلة من العلة التامة لاحدهما ولا بالعكس بل أحدهما علة ناقصة لمجموع الجزئين والعلة الناقصة لا تستلزم معلولها لانتفاء جهة اللزوم (فرام التفصى عنه) أى فقصد الخلاص عن هذا الاشكال برد ما برهن به عليه (بعض المحققين) كشارح المطالع (بأن المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل من الاجزاء مدخل فى الاقتضاء) أى اقتضاء المجموع للجزء ضرورة أن لكل من الاجزاء دخلا فى تحقق المجموع فبالاولى أن يكون له دخل فى اقتضائه وتأثيره (ومن البين) أى الظاهر (أن الجزء الآخر لا دخل له) أى لذلك الجزء (فيه) أى فى الاقتضاء (بل يجرى هذا الجزء مجرى الحشو) أى اللغو فان الانسان واللاانسان مثلا لا يستلزم الانسان ولا اللاانسان حاصله أن المجموع انما يستلزم الجزء لو كان لكل واحد من أجزائه مدخل فى اقتضاء ذلك الجزء اذ كل واحد من الاجزاء له دخل فى تحقق المجموع فبالاولى أن يكون له دخل فى اقتضائه وتأثيره ومن البين أن الجزء الآخر لا دخل له فى اقتضاء المجموع وذلك الجزء بل وقوعه فى الاستلزام وقوع أجنبى يجرى مجرى الحشو فان الانسان واللاانسان لا يستلزم الانسان ولا اللاانسان نعم المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام لكن الكلام فى اللزومية بحسب نفس الامر هذا ما أفاده شارح المطالع ومعنى قوله المتلازمان متصادقان بحسب الالتزام الخ أن الموضوع لو التزم وجوده تتحقق الملازمة بين الكل وكل واحد من الجزئين ضرورة أن لكل واحد منهما دخلا فى وجوده ولوجوده دخل فى الاقتضاء المذكور لكن يجوز أن يكون وجوده محالا فلا يكون اللزوم بينهما فى نفس الامر والكلام فيه بحسب نفس الامر فتلخيص الكلام أنه ان أريد من استلزام الكل للجزء الكل من حيث هو هو باعتبار الجزئين يستلزم الجزء كما فى قولنا كلما وجد الجسم وجد الهيولى والصورة بمعنى أن لكل واحد من أجزائه بذاته دخل فى الاستلزام فسلم لكن تحققه فى جميع أفراد المجموع ممنوع وان أريد أن الكل يستلزم الجزء سواء كان لكل واحد من أجزائه دخل بذاته أى بلا واسطة أم لا فتكرر الاوسط فى الشكل المذكور ممنوع فان المجموع فى الصغرى وهو قولنا كلما تحقق مجموع الامرين يتحقق أحدهما يجوز أن يستلزم باعتبار جزء واحد ولا دخل فيه لجزء آخر وفى الكبرى وهى قولنا كلما تحقق مجموع الامرين تحقق الآخر باعتبار الجزء الذى هو غيره وهذا ليس باستلزام حقيقة وانما هو متكرر فى القول فالمجموع من النقيضين ليس بمستلزم للجزء حقيقة اذ المستلزم لاحدهما ليس الامر الآخر ولا المجموع اذ لا دخل للجزء الآخر بل المستلزم هو نفسه ولا يتكرر

الاوسط لان المراد فى الصغرى أحد الجزئين وفى الكبرى الجزء الآخر فحينئذ وقوع الجزء الآخر حشو فالمجموع من حيث هو مجموع لا يستلزم بل انما يستلزم باعتبار أحد الجزئين والتفصيل فى شرح جدى مولانا عبد الحق قدس سره (وفيه) أى فى النقض نظر وهو (أن اللزوم بين الشيئين لا يقتضى الاقتضاء) بأن يكون الملزوم مقتضيا للّازم (والتأثير) بأن يؤثر أحدهما فى الآخر اذ ليس كون الملزوم مقتضيا ومؤثرا فى اللازم ضروريا فضلا من أن يكون لاجزائه اقتضاء وتأثير فيه (فانه) أى اللزوم (عبارة عن امتناع الانفكاك) بين الملزوم واللازم وان لم يؤثر الملزوم فى اللازم (فارتباط الامرين) اللذين بينهما لزوم (بهذا النمط) أى بطريق امتناع الانفكاك (كاف فيه) أى فى اللزوم حاصله أن استلزام الكل للجزء مما لا يقبل النزاع فانه انما يصير بامتناع الانفكاك ولا شبهة فى امتناع انفكاك الجزء عن الكل ومن المعلوم أن الكل ليس بعلة للجزء بل الامر بالعكس فكيف يكون الاقتضاء والتأثير فيما نحن فيه فالقول بأن يكون للجزء دخل فى اقتضاء الكل له وتأثيره فيه أمر زائد لا فائدة فيه والقول الفيصل فى هذا المقام منقول فى بعض الشروح ولمخافة التطويل تركناه • (قال الشيخ) ابن سينا (اذا فرض المقدم مع عدم التالى استلزم عدم التالى فقال) أى الشيخ (باستلزام المجموع للجزء) وهذا تأييد لكلام الناظر وتقوية له بما قال الشيخ من أن المقدم اذا فرض مع عدم التالى استلزم عدم التالى ولم يقيد بشئ من الاقتضاء والتأثير فعلم منه استلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتأثير فكانه قال باستلزام المجموع للجزء بدون الاقتضاء والتأثير فاندفع التفصى وثبت اللزوم الجزئى (ورام التفصى بعضهم) أى بعض المنطقيين (بأنا لا نسلم تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين يتحقق أحدهما (لجواز استحالة المجموع) بأن يكون المجموع محالا كمجموع الانسان واللاانسان (فعلى تقدير ثبوته) أى ثبوت هذا المجموع (ينفك عن الجزء) ولا يلزم من تحققه تحقق الجزء لاستلزام المحال محالا فلا تصدق الكلية (وهو) أى التفصى بهذا الجواب (الحق) اذ لا يرد عليه شئ ولك أن تقول ان مناط اللزوم نفس اقتضاء الملزوم لامتناع انفكاك اللازم سواء كان الملزوم محالا أو ممكنا فمجموع الامرين سواء كان محالا أو ممكنا يقتضى أن لا ينفك عن الاجزاء وان كان فى الاول على سبيل التجويز فيفيد اللزوم الجزئى على سبيل التجويز أيضا فلا تكون تلك الكليات مجزومة وهذا القدر يكفى للمحذور وان ادعى بأنه يجوز أن يكون هذا الاستلزام بطريق الوجوب فلا يفيد المحذور

لكن هذا الادعاء مكابرة ضرورة أن الاستلزام بين المتنافيين ان صح لا يفيد الوجوب كما يظهر بالتأمل فتأمل (بى شئ وهو) أى الشئ (انا ندعى ذلك اللزوم) أى اللزوم الجزئى (بين كل أمرين واقعين ثابتين) فى نفس الامر موجودين فى الواقع (ونبرهن عليه) أى على ذلك اللزوم (بأخذ تلك الكلية) وهى كلما تحقق مجموع الامرين تحقق أحدهما (باعتبار التقادير الواقعية) هكذا كلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق أحدهما فيه وكلما تحقق مجموع الامرين فى الواقع تحقق الآخر فيه فينتج قد يكون اذا تحقق أحدهما فى الواقع تحقق الآخر وهذا هو اللزوم الجزئى بين الامرين الواقعين على بعض التقادير الواقعية ولا مساغ للمنع فيه (واذا ثبت هذا فتبطل الاتفاقية الكلية الخاصة) التى حكم فيها بصدق الطرفين بأن يصدق التالى على جميع تقادير المقدم فى الواقع من غير علاقة اذ ثبوت اللزوم الجزئى على بعضها يبطلها لا محالة (فتأمل) قال فى الحاشية فيه اشارة الى أن الحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع واللازم حينئذ هو صدق التالى على جميع التقادير الواقعية للمقدم و بينهما فرق لا يخفى وفيه ما فيه انتهى حاصله أن الاتفاقية الخاصة يحكم فيها بصدق التالى على جميع تقادير المقدم باعتبار الواقع وان لم تكن تلك التقادير واقعية فى نفسها واللازم على تقدير أخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية صدق التالى على جميع التقادير الثابتة فى الواقع الممكنة الاجتماع مع المقدم و بين هذين المعنيين فرق فانه فى الاول الواقع ظرف للمقدم لا التقادير بخلاف الثانى فان الواقع فيه ظرف التقادير وفى الاول عموم التقادير وفى الثانى الخصوص فاللزوم الجزئى على التقادير الواقعية لا يبطل الاتفاقية الخاصة المعتبرة فيها التقادير باعتبار الواقع نعم لو كان اللزوم على بعض التقادير باعتبار الواقع يبطلها وقوله فيه ما فيه اشارة الى أنا نأخذ الكلية باعتبار التقادير الواقعية والحكم فى الاتفاقية الخاصة بصدق الطرفين باعتبار تقادير الواقعية بدون العلاقة واذا ثبت اللزوم الجزئى على بعضها بطل الاتفاقية ولا يخفى ما فيه والاولى أن يقال فى توجيهه ان التقادير الواقعية بعض من التقادير التى باعتبار الواقع والسلب الجزئى رافع للايجاب الكلى فاللزوم الجزئى باعتبار التقادير الواقعية أيضا ينافى الاتفاق المحض الكلى بهذا المعنى والفرق غير نافع فافهم ﴿ فصل فى التناقض ﴾ الذى هو من أحكام القضايا (كل أمرين) سواء كانا مفردين أو قضيتين (أحدهما) أى أحد هذين الامرين (رفع) للامر الآخر (فهما) أى فهذان الامران (نقيضان) بأن يكون كل واحد منهما نقيض الآخر والمرفوع نقيض الرفع والرفع نقيض المرفوع (ومن ثمة) أى من أجل كون كل

أمرين اذا كان أحدهما رفع الآخر فهما نقيضان (قالوا) أي المنطقيون (ان التناقض من النسب المتكررة) وهي عبارة عن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي معقولة بالقياس الى الاولى ويقال لها الاضافة كالاخوة والقرب والبعد والابوة والبنوة • فان قلت ان المشهور أن نقيض كل شئ رفعه فلا يكون من النسب المتكررة • قلت تسامحوا في العبارة وصرحوا بما قالوا لا يقال ان تفريع كون التناقض من النسب المتكررة على كون كل من الرفع والمرفوع نقيضا يقتضي عدم كونه منهما على تقدير كون الرفع نقيضا للايجاب دون العكس مع أنه ليس كذلك بل يكون على هذا التقدير أيضا من النسب المتكررة فان كون الشئ رفعا لا يتصور بدون أن يكون الآخر مرفوعا وكونه مرفوعا لا يتصور بدون أن يكون الشئ رفعا له وان لم يسم المرفوع نقيضا • لانا نقول ليس المراد أن قولهم لا يستقيم الا على هذا لا على غير ذلك بل المراد يستقيم على هذا وان كان مستقيما على غير ذلك أيضا (وقالوا ان لكل شئ نقيضا واحدا) قال في الحاشية فان الكلام في النقيض الصريح والا فيجوز تعدد اللازم المساوي ولم ينكره أحد انتهى يعني أن الكلام في النقيض الصريح بأنه واحد أو متعدد وان لم يرد النقيض الصريح بل أعم منه ومن اللازم المساوي له فيجوز تعدد النقيض بتعدد اللازم المساوي ولم ينكره أحد بل هو مسلم الثبوت عند كل أحد فالرفع الواحد لا يكون الا رفعا للواحد وهو نقيضه وكذا المرفوع لا يكون رفعه الا واحدا وهو نقيضه وظاهر هذا يقتضي توقف وحدة النقيض على كون المرفوع والرفع نقيضين مع أنه ليس كذلك بل من يقول بكون الرفع فقط نقيضا يقول بوحدة النقيض أيضا الا أن يوجه بالتوجيه السابق فتذكره (وما قيل ان التصوّرات لا تناقض لها) أي التصوّرات (فهو بمعنى آخر) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطقيين قالوا ان التصوّرات لا تناقض لها وما قال المصنف والشارح يدل على أنهم قالوا لا بد من النقيض لكل شئ حتى التصوّرات فما وجه الموافقة بين القولين وجه الدفع أن ما قيل ان التصوّرات لا تناقض لها ليس المراد منه نفي التناقض لها بالمعنى الذي ذكره المصنِّف رحمه الله وهو كل أمرين احدهما رفع الآخر فهما نقيضان فان مفهوم الفرس نقيض مفهوم اللافرس وبالعكس بل المراد منه معنى آخر كما قال في الحاشية وهو التدافع في التحقق قاله المتكلمون وعليه بنوا تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض كما في شرح المواقف انتهى حاصله ان التناقض المنفي في التصوّرات بمعنى التدافع في التحقق وهو تمانع القضيتين صدقا وكذبا وبهذا المعنى لا يوجد في التصوّرات وهذا معنى آخر غير المعنى الذي ذكر أولا ولا مساغ لنفيه

فى التصورات فالتناقض فيها بأن يعتبر مفهوم من المفهومات منها فى نفسه بدون صدقه على شئ ويضم اليه النفى فيحصل مفهوم آخر وهو نقيضه ولما لم يعتبر فيها الصدق على شئ أصلا لم يوجد التناقض الذى يحسبه فيها وهو يوجد فى القضايا ولا تناقض بهذا المعنى للتصورات قوله قاله المتكلمون أى قال هذا المعنى المتكلمون وعلى هذا المعنى بنوا تعريف العلم بأنه صفة أى أمر قائم بالغير توجب تلك الصفة أى الامر القائم بمحلها أى بموضوعها تميزا بين المعانى أى بين ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة ولا يحتمل النقيض أى لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز والعلم على قسمين تصديق تعينى ولا شك فى عدم احتماله للنقيض وتصور فهو أيضا لا يحتمل النقيض اذ لا نقيض له بهذا المعنى المذكور والذين قالوا الا تناقض للتصورات بنوا ذلك بأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع فى التصورات فان الانسان واللانسان والفرس واللافرس مثلا لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ فيحصل منهما قضيتان متنافيتان نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان والتمانع بينهما انما هو بملاحظة النسبة الايجابية والسلبية بعد رعاية شرائط التناقض فصارا تصديقين فوجد التناقض بين التصديقات لا التصورات واطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء أخذت تلك الاطراف بمعنى السلب أو العدول كما وقع فى بعض الكتب مجاز مبنى على هذا التأويل ولو قيل المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما سواء كان التنافى فى التحقق أو الانتفاء كما فى القضايا أو فى المفهوم بأنه اذا قيس أحد المفهومين الى الآخر كان أشد بعدا مما سواه كمفهوم الفرس واللافرس ومعنى ان رفع كل شئ نقيضه أعم من أن يكون رفعه فى نفسه أو رفعه عن شئ فوجد التناقض بالمعنى الواحد المذكور فى التصورات والتصديقات فالنزاع لفظى مبناه على تفسير معنى التناقض فافهم واحفظه (وهنا) أى فى مقام التناقض (شك وهو) أى الشك (انا اذا أخذنا جميع المفهومات) سواء كانت موجودة أو معدومة (بحيث لا يشذ) أى لا يترك (عنه) أى عن الجميع (شئ) وهو مفهوم من المفهومات بل يؤخذ كلها أجمع (فرفعه) أى رفع ذلك الجميع (نقيضه) أى نقيض الجميع (وذلك) الرفع الذى نقيضه (داخل فى الجميع) بناء على الفرض المذكور ولانه من جملة المفهومات وأخذ جميعها فيؤخذ الرفع أيضا لانه جزء منه والجميع كله واذا كان الرفع الذى هو الجزء نقيض الجميع (فيلزم كون الجزء نقيض الكل وهو) أى كون الجزء نقيض الكل (محال) لان جزء الشئ يكون مقوما له ويقتضى الجمعية معه والنقيض يقتضى عدمه (ومثله) أى مثل الشك المذكور (يورد على تغاير النسبة للنسبتين وتأخر النسبة عنهما تقريره ان

المنطقيين قالوا ان النسبة المغايرة للمنتسبين لاتكون عينا ولاجزأ من أحدهما واذا أخذ جميع المفهومات بحيث لايترك عنها شيء ونسبنا هذا الجميع الى جزئه يتحقق النسبة بينه وبين الكل وتلك النسبة داخلة في الجميع الذي هو الكل فصار هو أحد المنتسبين فلا تكون النسبة هنا مغايرة للمنتسبين بل جزأ أحدهما فبطل القول بتغاير النسبة للمنتسبين وتحرير الايراد على قولهم أن النسبة متأخرة عن المنتسبين بأنه اذا أخذ جميع المفهومات بحيث لا يشذ شيء منها فلاشك أن لهذا الجميع نسبة الى كل واحد واحد من أجزائه وهذه النسبة داخلة في الجميع على الفرض المذكور وجزئه والجزء يكون مقدما على الكل فتكون النسبة مقدمة على أحد المنتسبين فبطل القول بتأخرها عنهما (وحله) أي حل الشك المذكور (أن اعتبار جميع المفهومات لا يقف هذا) الاعتبار (عند حد) لا يتجاوز عنه (وعدم الزيادة يقتضي الوقوف الى حد) بحيث لا يتجاوز عنه (فأخذ الجميع كذلك) يعني بحيث لا يشذ عنه شيء ولا يتجاوزه (اعتبار للتنافيين) أي عدم الشيء ووجوده حاصله أن المفهومات غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لاتقف عند حد كاجزاء الجسم المتصل عند الحكماء ومراتب الاعداد لاتقف عند حد فأخذ المفهومات بحيث لا يشذ عنها شيء موجب لعدم الزيادة والوقوف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فتكون متناهية فأخذنا كذلك اعتبار المتنافيين وهو التناهي وعدمه اذ عدم الشذوذ يقتضي عدم امكان الزيادة والتناهي وكون المفهومات غير متناهية يقتضي امكان الزيادة وعدم التناهي فالمفروض مشتمل على المتنافيين واعتبار المتنافيين محال فلا يكون لهذا المجموع مصداق حتى يكون كالاسلبيه جزأ منه وليس في الذهن الا المفهوم الاختراعي المركب من المتنافيين وهو محال في الخارج فجاز أن يستلزم محالا فلا يلزم الخلف ويستنبط من هذا المقال جواب عن تحرير الايراد على تأخر النسبة عن المنتسبين فافهم وقد يجاب بأن الجزئية والنقيضية من جهتين مختلفتين فان الرفع من حيث انه مفهوم من المفهومات جزء داخل فيها ومن حيث انه رفع لذلك المجموع نقيضه كذا النسبة من حيث انها آلة لملاحظة حال الجزء والكل متأخرة عن الطرفين ومن حيث انها ملحوظة بعنوان مفهوم النسبة داخل في الجميع (فتدبر) لعله اشارة الى ماقيل من أن يكون اعتبار المفهومات من حيث الاجمال واقفة عند حد لا ينافي كون اعتبار المفهومات من حيث التفصيل بحيث لا تقف عند حد ولما أراد أن يبين تناقض القضايا فقال (وتناقض القضيتين اختلافهما) أي اختلاف القضيتين (بحيث تقتضي لذاته صدق كل واحد) من القضيتين (كذب الاخرى وبالعكس) أي كذب كل واحد منهما صدق الاخرى فالضمير في لذاته في هذه العبارة راجع الى الصدق لا الى الاختلاف

اذلا معنى له كما قال شارح المطالع انه ربما يقع فى عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق أحدهما كذب الاخرى وحينئذ يكون الضمير فى لذاته راجع الى الصدق لاالى الاختلاف اذلا معنى له انتهى كلامه يعنى لامعنى لعود الضمير فى لذاته الى الاختلاف لان المقتضى فى هذه العبارة هوالصدق لاالاختلاف والاقتضاء صفة له ولا معنى لان تكون صفة الشئ ثابتة لغيره بالذات لاله كما لايخفى وماوقع فى عبارة البعض من أن التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق أحدهما كذب الاخرى أو بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى فالضمير فيها عائد الى الاختلاف اذ المقتضى هو لاغير والصدق والكذب مقتضياه والمصنف عدل عنه للاحتراز عن المسامحة لان قوله لذاته معناه لصورته والاختلاف لاصورة له وانما هى للقضية والصدق والكذب وان كانا مثل الاختلاف لكن لما لم يكونا خارجين عن القضية صار حالهما كحال القضية فالمراد منه أن صورة صدق كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية المراد تقتضى صورة كذب الاخرى وبالعكس كذلك فيخرج عنه زيد انسان وزيد ليس بناطق لانه وان كان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى لكن لالذاته بل بواسطة استلزام كل منهما نقيض الاخرى وكذا خرج اختلاف الموجبة الكلية والسالبة الكلية نحو كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بناطق واختلاف الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية نحو بعض الانسان ناطق وبعضه ليس بناطق فان صدق كل منهما وان اقتضى كذب الاخرى وبالعكس لكن هذا الاقتضاء ليس لصورتهما بل لخصوصية المادة لتخلفها فى نحو كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان ونحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فان القضيتين الاوليين كاذبتان والثانيتين صادقتان فلا يكون هذا الاختلاف بحيث يقتضى صدق كل كذب الاخرى بالذات لانه لم يوجد فى جميع المواد فعلم أن ما وجد فى بعضها انما هو بخصوصها لابالذات (وذلك) أى الاختلاف (حاصل بالايجاب والسلب) بأن تكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة لامطلقا بل (اذا كان) السلب (رفعه) أى رفع الايجاب (بعينه) أى عين الايجاب بأن يكون السلب واردا على عين ذلك الايجاب لاعلى أمر آخر سواه فمطلق الاختلاف بالايجاب والسلب لايوجب التناقض مالم يرد السلب على ماورد عليه الايجاب (فلابد) فى التناقض (من اتحاد النسبة الحكمية) والا لم يصدق الحد المذكور وحصروه أى حصر المنطقيون اتحاد النسبة الحكمية (فى الوحدات الثمانية المشهورة) يعنى اذا وجدت الوحدات الثمانية وهى وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان

و وحدة المكان و وحدة الشرط و وحدة الاضافة و وحدة الجزء والكل و وحدة القوة والفعل و وحدة اتحاد النسبة الحكمية فان لم يوجد واحد منهما لم تتحد النسبة الحكمية (وبعضهم) أي بعض المنطقيين (أدرج بعضها) أي بعض الوحدات من الثمانية (في بعض) الوحدات منها فلذا ذكر البعض بعضا منها ولم يذكر باقيها فالفارابي اكتفى بثلاث وحدات وحدة الموضوع والمحمول والزمان لحصول وحدة النسبة الحكمية بها وزعم أن وحدة الشرط والجزء والكل مندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها و وحدة المكان و وحدة الاضافة والقوة والفعل مندرجة تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها كما لا يخفى و بعضهم اكتفى بوحدتين وحدة الموضوع و وحدة المحمول وقال ان اندراج وحدة المكان في المحمول واعتبار وحدة الزمان برأسه غير مناسب فادرجه أيضا في وحدة المحمول ولما رجعت الوحدات الثمانية الى وحدة النسبة الحكمية اذ باختلاف واحد منها تختلف النسبة فلا حاجة الى اعتبار وحدة النسبة الحكمية • فان قلت قد يكون اذا اختلف كل واحد من المحل والحال والتميز والآلة والمعلول به لا يتحقق التناقض مع وجود الوحدات المذكورة مثل زيد كاتب في الكاغد الهندي وليس بكاتب في غيره وكذا زيد ضارب أي قائما وليس بضارب أي قاعدا وطيب نفسا وليس بطيب تكلما و زيد كاتب بالقلم الواسطي وليس بكاتب بغيره وزيد ضارب عمرا وليس بضارب بكرا فالتناقض ههنا ليس بمتحقق لاجتماعها فلا بد من اشتراط هذه الوحدات أيضا مع أنهم حصروا الاتحاد في الوحدات الثمانية فقط • قلت هذه كلها داخلة في وحدة الشرط اذ المراد بالشرط قيد اعتبر في الحكم سواء كان وصفا أو آلة أو محلا أو غير ذلك أو يقال الوحدات الثمانية مشهورة مذكورة في الكتب وهذه الوحدات متروكة اعتمادا على استخراج المتعلم الفطن ولا يذهب عليك أنه لا بد من اشتراط اتحاد الحمل في التناقض فوق الوحدات الثمانية الذائعات والا لم يتحقق التناقض نحو الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي فافهم (وههنا شك) أي في مقام تناقض القضيتين شك (وهو) أي الشك (أن الايجاب نقيض السلب) كما تقرر عندهم (ومن أنكره) أي أنكر كون الايجاب نقيض السلب وهو الصدر الشيرازي فانه قال نقيض كل شئ رفعه وليس المرفوع نقيضا للرفع (نخرق الاجماع) وفرقه فان الاجماع منعقد على أن التناقض من الجانبين فقول خارق الاجماع ليس بشئ فيكون الايجاب نقيضا للسلب (وسلب السلب أيضا رفعه) أي رفع السلب و رفع الشئ نقيضه فكان رفع السلب نقيضا له البتة (فلشئ واحد) وهو السلب (نقيضان) أحدهما

الايجاب والثانى سلب السلب مع أنهم قالوا ان لكل شئ نقيضا واحدا (ومن تشبث) أى تمسك (بالعينية) أى عينية الايجاب وسلب السلب وقال باتحادهما فلم يكن حينئذ لشئ واحد الا نقيض واحد فقط أخطأ وترك طريق الصواب فى ذلك التمسك (فان تغاير المفهوم) أى مفهوم الايجاب ومفهوم سلب السلب (ضرورى) وبديهى فان تعقل الايجاب لا يتوقف على تعقل السلب وتعقل سلب السلب يتوقف عليه فكيف يتحدان بل هما متغايران بالضرورة (وهو) أى تغاير المفهوم (حسبى) أى كاف لنا فى الشك اذ التناقض باعتبار المفهوم والكلام فى النقيض الصريح والايجوز تعدد اللازم المساوى • لا يقال ان عينية الايجاب لسلب السلب فى المصداق ضرورى ولعل المتشبث أراد هذه العينية فكيف ينسب الخطأ اليه • لانا نقول عينية المصداق لا ترفع الشك فالتشبث بالعينية فى رفع الشك خطأ لانه ليس بصحيح فى نفسه (نعم الحل) بكسر النون فعل المدح قال فى الحاشية نعم ههنا فعل مدح لا حرف ايجاب ولاختياره اقترانه مع حسبى حسبى انتهت يعنى لما اقترن هذا الفعل بقوله حسبى وهو يدل على أن الحل بالتشبث بالعينية خطأ وتغاير المفهوم بينهما كاف لنا فى الشك فلا بد من حل آخر مختار فعلم أن الحل المذكور بعد هذا الفعل مختار والمختار يكون ممدوحا فدل هذا الاقتران على كون هذا الفعل فعل المدح لا فعل الايجاب اذ هو يدل على الصحة لا الاختيار فافهم (ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود فى نفسه) أى الوجود الغير القائم بالمحل كوجود الجواهر (أو) الوجود (لغيره) أى القائم بالغير كوجود الاعراض • لا يقال ان الحصر باطل فان السلب قد يكون مضافا الى نفس تقرر الماهية كما فى السلب المقابل لاثر الجعل البسيط من غير ملاحظة وجودها • لانا نقول الحصر بالنسبة الى السلب البسيط البحت أى لا يكون السلب مضافا الى السلب البسيط البحت مالم يعتبر له تحقق لانه لا يصح اضافته الى مفهوم سوى الوجود (فسلب السلب معناه) أى معنى سلب السلب (رفع وجود السلب) لا رفع السلب نفسه بدون لحاظ الوجود له بناء على ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود (وهو) أى وجود السلب (اما فى قوة الموجبة السالبة الموضوع) أى القضية التى اعتبر السلب فى جانب موضوعها هذا على التقدير الاول (أو فى قوة الموجبة السالبة المحمول) أى القضية التى اعتبر السلب فى محمولها هذا على التقدير الثانى وهو اذا أخذ الوجود لغيره فيكون السلب حينئذ وجود سلب الوجود عن الغير وهذا هو الموجبة السالبة المحمول (فسلب السالبة السالبة) أى سالبة السالبة الموضوع اذا كان رفعا لوجود السلب فى نفسه أو سالبة السالبة المحمول اذا

كان رفعا لوجود السلب لغيره (نقيض الموجبة السالبة) الموضوع على التقدير الاول أو نقيض الموجبة السالبة المحمول على التقدير الثانى (لا السالبة المحصلة) أى ليس نقيضا للسالبة المحصلة حاصل الحل ان سلب السلب ليس نقيضا للسلب المحض الذى نقيضه الايجاب بل نقيض وجود السلب الذى ليس نقيضه الايجاب بل نقيضه سلب السلب اذ السلب لا يضاف إلا الى الموجود حقيقة فالسلب رفع وجود الشئ أعم من أن يكون سلبا لنفسه أو غيره فسلب السلب عبارة عن رفع وجود السلب وهو اما أن يكون فى نفسه دون ثبوته للغير فيكون فى قوة الموجبة السالبة الموضوع نحو اللاحجر موجود فنقيضه اللاحجر ليس بموجود أو يكون ثابتا لغيره فيكون فى قوة السالبة المحمول نحو زيد لا قائم فنقيضه زيد ليس هو لا قائم واذا لم يكن السلب رفع السلب البسيط مالم يعتبر فيه الوجود لم يكن نقيضا له فصار نقيضه الايجاب فقط دون غيره بل لكل سلب نقيض واحد فالسلب البسيط نقيضه الايجاب والذى معه الوجود نقيضه سلب السلب فهو نقيض الموجبة السالبة الموضوع والموجبة السالبة المحمول لا نقيض السالبة البسيطة المحصلة فلا يكون لشئ واحد نقيضان (فتفكر) وتشكر لعله اشارة الى أن عدم صحة اضافة السلب الى السلب البسيط لما هو سلب بسيط ودفع محض ليس عليه دليل ولا يتم بدون دعوى الضرورة والخصم لا يسلمه بلا دليل اذ عنده لا استبعاد فى أن يتصور السلب بدون الوجود ويورد عليه السلب وما قيل ان السلب نسبة رابطة والرابطة من حيث هى هى ليس بصالحة لورود السلب عليها من غير تأويل فمدفوع بأن النسبة الايجابية أيضا رابطة مع انكم تقولون بورود السلب عليها فى السالبة فجاز أن يكون لشئ واحد كالسلب نقيضان أحدهما رفعه والآخر مرفوعه والمراد بعدم تعدد النقيض تعدده بحيث يكون النقيضان متباينين فى المصداق وههنا ليس كذلك اذ مصداق الايجاب وسلب السلب واحد فتامل لا يقال التناقض نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين اثنين كما عرفت فلو كان لشئ واحد نقيضان كيف يتصور التناقض بينه وبينهما لانا نقول ههنا تناقضان بحسب النقيضين فالتناقض بين الايجاب والسلب غير التناقض بين السلب وسلب السلب ضرورة تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وكل واحد من التناقض لا يكون الا بين اثنين فافهم (ثم يختلفان) أى القضيتان المتناقضتان الحمليتان المحصورتان (كما) أى كلية وجزئية بحيث لو كانت أحداهما كلية كانت الاخرى جزئية وبالعكس نحو قولنا كل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان والا لم يبق التناقض بينهما لتصادقهما فى الكذب والصدق (لكذب

الـكليتين)نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فانهما وان اختلفا بالايجاب والسلب لـكن لما لم يكونا مختلفـين كما لم يحصل التناقض اذ لا بد فيه من كذب كل وصدق الاخرى وههنا قد اجتمعتا في الـكذب (وصدق الجزئيتين) نحو بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان فانهما صادقتان فلا تـكون أحداهما نقيضا للاخرى اذ لا بد فيه من صدق كل وكذب الاخرى وههنا قد اجتمعتا في الصدق فلا تناقض فظهر ان التناقض بـين القضيتين لا يكون الا اذا اختلفتا كلية وجزئيـة وهو المقصود • فان قلت ان صدق الجزئيتين انما يكون اذا كان موضوعهما أعم ليـكون الحـكم على البعض بالايجـاب وعلى البعض الآخر بالسلب فاذا كان البعض المخصوص بحكم الايجـاب غـيرا البعض المحـكوم عليـه بالسلب لم يبق الموضوع المخصوص واحدا ولا بد في التناقض من اتحاد الموضوع فقد شرطه فعـدم التناقض بينهما لفقد شرط لا لامر آخر فلا حاجة الى اشتراط اختلاف الـكمية اذ اشتراط وحدة الموضوع يغني عنه • قلت أحكام القضايا من التناقض وغيره انما هي بالنظر الى نفس مفهوماتهـا لا باعتبار أمر خارج عنها وخصوصية الموضوع في الجزئية اعتبار أمر خارج عن مفهوم الجزئيـة فان مفهومها الحكم على البعض المبهـم بلا خصوصـية فلما لم تعتـبر الخصوصية كان الموضوع في بادئ النظر واحـدا مع عدم التناقض فلا بد فيـه من اشتراط اختلاف الـكمية • لا يقال ان الـكمية أيضا خارجة عن الموضوع فاوجه اعتبارها • لانا نقول ان الـكمية في القضية المطلقة وان كانت خارجـة عن الموضوع لـكن في القضايا المحصورة ليست خارجة عنها والمعتبر في التناقض هو المحصورات فافهم (و) يختلفان (جهة) أيضا أي اذا كانت القضية موجهـة فنقيضها موجهة أخرى (فان رفع كيفية) وهي الجهة كيفية أخرى أي جهة أخرى للنسبة يعني ان النقيض الصريح للموجهـة رفعها وهو قد يكون كيفية أخرى كالامكان فانه سلب الضرورة وهي جهة القضية الضرورية ورفعها وهو الامكان أيضا جهة القضيـة الممـكنة فنقيض الضرورية هي الممـكنة وهما مختلفتان جهـة وقد يكون الرفع مساويا للجهـة الاخرى كالدوام فان رفعـه ليس جهة وانما هو مساو لجهـة وهي فعلية الجـانب المخالف له • فان قلت رفع النسبة الموجهة بالجهة قد يكون برفع النسبة فقط مع اتحـاد الجهـة أو رفع الجهة فقط مع اتحـاد النسـبة والاول ليس من النقيض لانه ليس من مساويه ولا عينـه بل قد يكون هـذا الرفع أخص منـه كما ان ضرورة السلب أخص من سلب ضرورة الايجـاب وكذا دوام السلب أخص من سلب دوام الايجـاب وقد يكون أعم كما ان اطلاق الرفع أعم من رفع اطلاق الايجـاب فانه يختص بالدوام واطلاق الرفع يجـامع اطلاق

الايجاب ودوام الرفع وكذا الحال فى رفع الامكان وامكان الرفع فان رفع الامكان لا يغاير الضرورة بل هو عين الضرورة وان كان الرفع قد يجامعها وقد يوجد بدونها وليس الاعم والاخص نقيضا فلا يصح قوله ان رفع * كيفية كيفية أخرى اذ قد لا يكون كذلك كما عرفت آنفا • قلت هذا مبنى على ان رفع النسبة المتكيفة بكيفية لا يتحقق الا برفع المجموع لا برفع أحدهما فلا يكون نقيضا فيصح ان رفع الموجهة بجهة موجهة بجهة أخرى وهى نقيضها فالرفع اما أن يكون جهة أخرى كما فى الضرورة والامكان أو مساويا لجهة أخرى كما فى الدوام والاطلاق فلا بد من اختلاف يصح به أن يكون رفع كيفية كيفية أخرى نقيضا لها وهو المطلوب (ومن أثبته) أى أثبت التناقض (بين المطلقتين الوقتيتين) وهما المطلقة الوقتية الموجبة التى يحكم فيها بفعلية النسبة فى وقت معين والمطلقة الوقتية السالبة التى يحكم فيها بسلب فعلية النسبة فى وقت معين وهما غير الوقتيتين المطلقتين لانهما يحكم فيهما بضرورة النسبة فى وقت معين (تخيلا) أى خيل المثبت (بأنهما) أى المطلقتين (كالشخصية) أى كل واحد منهما كالشخصية لكونهما مقيدتين بوقت معين كما ان الشخصية مقيدة بموضوع معين والشخصية يحكم فيها على موضوع معين فهما كالشخصية ونقيض الشخصية شخصية كذا يكون نقيض المطلقة الوقتية مطلقة وقتية (فقد غلط) أى غلط المثبت فى اثبات التناقض بينهما وهو صاحب الكشف فانه أثبت التناقض بين المطلقتين الوقتيتين حيث قال ان الدائمة كالقضية الكلية فنقيضهما الجزئية بحسب الاوقات والمطلقة العامة كالمهملة تحمل على بعض الاوقات والوقتية كالشخصية فكما ان الثبوت لشخص معين يناقض السلب عنه كذلك الثبوت فى وقت معين ينافى السلب فى ذلك الوقت فثبت التناقض مع اتحاد الجهة فكلامه رد على من اشترط الاختلاف فى الجهة فرده المصنف رحمه الله بأنه غلط وليس التناقض من المطلقتين الوقتيتين فان النقيض هو رفع الشئ ورفع المطلقة الموجبة الوقتية ليس عين المطلقة الوقتية السالبة (فان الثبوت فى وقت معين) كما فى المطلقة الوقتية الموجبة (يجوز رفعه) أى رفع هذا الثبوت برفع الوقت فلا تصدق المطلقة الوقتية السالبة لان الوقت لا يرفع فيهما بل رفع النسبة فيهما مقيد بوقت معين فرفع الثبوت المقيد بالاطلاق الوقتى المعتبر فى المطلقة الوقتية الموجبة أعم من الرفع المقيد به المعتبر فى المطلقة الوقتية السالبة اذ يجوز تحققه برفع القيد وهو الوقت أيضا بخلاف الرفع المقيد فانه لا يمكن صدقه بدون تحقق الوقت فلا يكون نقيضا لها بل أخص من نقيضها فظهر ان من أثبت التناقض بينهما فقد غلط فثبت انه لا بد فى التناقض من الاختلاف فى الجهة وهو المقصود وأجيب عنه بوجوه أخر

مذكورة فى شرح المطالع وغيره (فالنقيض للضرورية) أى للضرورية المطلقة التى حكم فيها بضرورة النسبة مادامت ذات الموضوع موجودة (الممكنة العامة) التى حكم فيها بسلب الضرورة فالموجبة الضرورية نقيضها السالبة الممكنة فان سلب ضرورة الايجاب ممكن عام سالب وسالبة الضرورية نقيضها الموجبة الممكنة فان سلب ضرورة السلب ممكن عام موجب (وللدائمة المطلقة) أى النقيض للدائمة المطلقة التى حكم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع موجودة (المطلقة العامة) التى حكم فيها بفعلية النسبة فالموجبة الدائمة نقيضها السالبة المطلقة العامة اذ سلب الدوام من جانب يساوى فعلية الطرف المقابل له (وهى) أى المطلقة العامة التى هى نقيض للدائمة (أعم من المطلقة المنتشرة المحكوم فيها) أى فى هذه المطلقة المنتشرة (بالفعلية) أى بفعلية الحكم فى وقت ما هذا دفع مايتوهم من كلام البعض الواقع فى بيان نقيض الدائمة وهو أن نقيض الدائمة المطلقة العامة من ان المراد بالمطلقة الواقعة فى كلامهم المطلقة المنتشرة لزعم المتوهم التساوى بينهما حاصل الدفع ان المطلقة العامة التى هى نقيض الدائمة المطلقة أعم من المطلقة المنتشرة وليست بمساوية لها فانها يحكم فيها بفعلية النسبة فى وقت بخلاف المطلقة العامة فانها يحكم فيها بفعلية النسبة من غير تقييد بوقت ما ولا يلزم من الفعلية التقييد بوقت مالوجودها فى الاشياء المعراة عن الزمان سواء كانت تلك الاشياء غيره نحو الله موجود بالفعل أو عينه نحو الزمان موجود بالفعل ولا يقال انهما موجودان فى وقت ما لان الله تعالى منزه عن الوقت ويلزم فى الزمان أن يكون للوقت وقت وللزمان زمان فوجد الفرق بين المطلقة العامة والمطلقة المنتشرة والاول نقيض الدائمة لان الثبوت فى جميع الاوقات نقيضه السلب فى بعض الاوقات وهذا هو معنى السالبة المطلقة العامة وبالعكس وكذا السلب فى جميع الاوقات يناقض الثبوت فى بعضها وماقيل فى تفسير الفعلية من كون النسبة فى أحد من الازمنة الثلاثة انما هو فى الزمانيات وأما فى المتعاليات عن الزمان فلا اذ لا يلزم من صدق الحكم بالفعل صدقه فى شئ من الاوقات لجواز أن يكون الموضوع نفس الوقت نحو الزمان موجود فيلزم حينئذ أن يكون للوقت وقت فافهم (وللمشروطة العامة) أى النقيض للمشروطة العامة التى حكم فيها بضرورة النسبة مادام وصف الموضوع (الحينية الممكنة المحكومة فيها) أى فى الحينية الممكنة (بسلب الضرورة الوصفية) ولا يتم هذا الا اذا كانت المشروطة العامة بمعنى الضرورة مادام الوصف وأما اذا كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف فليست الحينية الممكنة المذكورة نقيضا لها بهذا المعنى لكذبها فى مادة كون الضرورة فى زمان الوصف ولا يكون لوصف

الموضوع دخل فيها فانه لا يصدق قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا في هذه المادة ولا يصدق أيضا بعض الكاتب ليس بحيوان بالامكان حين هو كاتب فلو كان بينهما تناقض لم يجتمعا في الكذب بل يلزم من كذب واحد منهما صدق الاخرى كما في قولنا كل كاتب حيوان بالضرورة مادام كاتبا وبعض الكاتب ليس بحيوان حين هو كاتب ولك أن تقول ان المشروطة العامة كما تطلق على معنيين كذلك الحينية الممكنة أيضا لها معنيان فبأحدهما يكون نقيضا للمشروطة بأحد المعنيين وبالآخر يكون نقيضا للآخر من معنييها فافهم (وللعرفية العامة) أي النقيض للعرفية العامة التي يحكم فيها بدوام النسبة الوصفية (الحينية المطلقة المحكوم فيها) أي في هذه الحينية فالفعلية الوصفية فالايجاب في جميع أوقات الوصف يناقضه السلب في بعضها والسلب في جميعها يناقضه الايجاب في بعضها فقولنا بالدوام كل مخبوب يسعل مادام مخبوبا نقيضه بالاطلاق ليس كل مخبوب يسعل في بعض أوقات كونه مخبوبا (وللوقتية المطلقة)أي النقيض للوقتية المطلقة التي يحكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين (الممكنة الوقتية المحكوم فيها) أي في هذه الممكنة (بسلب ضرورة الوقتية) فان الضرورة في وقت معين يناقضه سلب الضرورة الوقتية بلا اشبهة (وللمنتشرة المطلقة) أي النقيض للمنتشرة المطلقة التي يحكم فيها بضرورة النسبة في وقت غير معين (الممكنة الدائمة المحكوم فيها) أي في هذه الممكنة (بسلب الضرورة المنتشرة) فان الضرورة المنتشرة وسلبها مما يتناقضان جزما وليس المراد من النقائض ههنا النقائض الحقيقية فانها ليست من القضايا التي يكون رفعها لما هي نقائض لها بل المراد أعم منها ومن المساوية لنقائضها فالقضايا التي اعتبرت نقائض للقضايا الاخرى ليس رفعها من النقائض المجازية المساوية لنقائضها الحقيقية التي هي رفعها هذا (كذا قالوا وذلك) أي كون القضايا المذكورة من النقائض (انما يتم اذا كان الظرف) أي مادام مثلا (في سوالب هذه الموجهات) المذكورة (ظرفا وقيدا للمرفوع) أي المسلوب وهو الثبوت والسلب انما يرد على هذا المقيد (لا للرفع) أي السلب بأن يكون مقيدا به كالثبوت والسلب انما يرد على المطلق فيه ويضم القيد الذي كان فيه الى السلب اذ لو كان قيد اللرفع لصار السلب مقيدا بقيد الظرف وهو بقيد آخر لا يطلق عليه اسم النقيض اذ الرفع المقيد لا يكون نقيضا للمقيد فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب اذا كان الظرف فيها قيد اللرفع يكون معناها ان سلب ساكن الاصابع من الكاتب المقيد صفة السلب بوقت الكتابة ممكن وهو

لا يناقض ضرورة ثبوت ساكن الاصابع للكاتب المقيد بوقت الكتابة لجواز أن يكون الوقت ممتنعا لا يوجد فلا يكون الثبوت المقيد ضروريا ولا السلب المقيد به ممكنا فيجتمعان فى الكذب فلا تكون احداهما نقيضا للاخرى لعدم استلزام كذب احداهما صدق الاخرى فيه أما اذا كان قيد المرفوع وهو المسلوب فيتم الكلام اذ على هذا التقدير يكون معنى الحينية الممكنة سلب الثبوت المقيد بالامكان ولا شك فى تناقضه لضرورة ذلك الثبوت وعلى هذا فقس البواقى ولما فرغ المصنف رحمه الله من بيان نقائض البسائط شرع فى بيان المركبات فقال (والمركبة قضية متعددة) وان كانت فى الظاهر قضية واحدة لكن فى الحقيقة فيها قضيتان الاولى صريحة والثانية غير صريحة تخرج من القيد فهى مركبة منهما فصارت قضية متعددة ونقيض الشئ رفعه فرفع المركبة رفع المتعددة (ورفع المتعدد متعدد) فصار نقيض المركبة متعددا قال فى الحاشية أى نحو تحققه متعدد فان عدم كل جزء يستلزم عدم الكل وليس عدم الجزء عين عدم الكل كما توهم من عبارة شرح المواقف وغيره فان العدم الى رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل فلا جرم كان رفعه غير رفعه فان الاعدام انما تمايز بملكاتها فتدبر انتهى حاصله دفع ما يتوهم ان رفع المتعدد ليس بمتعدد فان رفع الجزء عين رفع الكل ولا تعدد فيه تقرير الدفع ان رفع الجزء يستلزم رفع عينه كما توهمه شارح المواقف فان العدم رفع الوجود ولما كان وجود الجزء غير وجود الكل كان رفع وجوده غير رفع الكل فان الاعدام تمايز بملكاتها فاذا كانت الملكات متعددة تكون اعدامها أيضا متعددة فنحو تحقق رفع المتعدد متعدد والمركبة متعددة فرفعها يكون متعددا برفع أحد الجزئين على سبيل منع الخلو فافهم وهو رفع أحد الجزئين من المركبة على سبيل منع الخلو بأن يقال لا يخلو عن رفع احداهما وان اجتمع الرفعان معا فى بعض المواد وليس هذا الرفع على سبيل منع الجمع اذ رفع أحد الجزئين يكون برفع الجزئين معا ولما كانت الكلية والجزئية من المركبة متفاوتتين فى هذه الضابطة بين الفرق بين نقيض كل واحد منهما فقال (والكلية منها) أى من المركبة (لا تتفاوت عند التحليل) أى عند اعتبار كل من جزئيها على الانفراد والاستقلال تفصيلا وصراحة (والتركيب) أى عند اعتبار كل منهما بدون الانفراد والاستقلال بل فى ضمن القيد اجمالا من غير التصريح فالكليتان الصريحتان نحو كل انسان كاتب ولا شئ من الانسان بكاتب مفهومهما ليس الا مفهوم كل انسان كاتب لا دائما اذ موضوع الموجبة الكلية هنا عين موضوع السالبة الكلية فالكليتان عين الكلية المقيدة بقيد اللادوام واللاضرورة

ورفع الكليتين برفع أحداهما فرفع المركبة الكلية أيضا يكون برفع أحد الجزئيين (فنقيضها) أى نقيض المركبة الكلية (مانعة الخلو) أى قضية منفصلة مانعة الخلو مركبة من نقيضى الجزئيين بحيث يردد بينهما على سبيل منع الخلو اذ رفع المجموع اما يتحقق فى رفع كلا الجزئيين فتحقق نقيضهما او يتحقق فى رفع أحداهما فيتحقق نقيض هذا الجزء فصار صدق نقيض أحد الجزئين على سبيل منع الخلو مساو بالرفع المجموع فيكون نقيضا للمجموع فنقيض قولنا كل انسان كاتب لا دائما امابعض الانسان ليس بكاتب واما بعض الانسان كاتب دائما على سبيل منع الخلو فان قلت برفع الجزء على التعين يكون أيضا رفع المجموع ورفعه نقيضه فكيف ينحصر فى مانعة الخلو المركبة من نقيضى الجزئين قلت رفع الجزء على التعين وان كان برفع المجموع لكنه أخص من نقيضه فلا يكون نقيضا له لامكان اجتماعه مع الاصل فى الكذب كما فى قولنا كل انسان حيوان لا دائما كاذب وكذا ارتفاع الجزء الايجابى أعى قولنا بعض الانسان ليس بحيوان أيضا كاذب وكذا قولنا كل انسان فرس لا دائما كاذب وارتفاع الجزء السلبى فيه أيضا كاذب فلا يكون نقيض المركبة لا رتفاع أحد الجزئين على سبيل منع الخلو سواء كانا مرتفعين أو يرتفع أحدهما دون الآخر وعلى كلا التقديرين المنفصلة المانعة الخلو صادقة واذا أريد من النقيض هنا أعم من النقيض الصريح (ومن اللازم المساوى له) أى لنقيضه (فلا يستبعد) أى ليس الاستبعاد (فى كونه) أى فى كون النقيض (شرطية) للحملية (أو موجبة) للموجهة هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النقيض لابد فيه من الاتحاد فى الجنس والنوع والاختلاف فى الكيف أى الايجاب والسلب واذا جعل نقيض الحلية المركبة الموجبة الشرطية الموجهة المنفصلة المانعة الخلو فقد ماهو شرط فى النقيض اذ لا شك فى أن الحملية والمنفصلة مختلفتان جنسا والموجبتين متفقتان كيفا فكيف تكون أحداهما نقيض الاخرى وحاصل الجواب أن الشرط المذكور على ماهو المشهور انما هو فى النقيض الصريح واذا أريد هنا أعم من الصريح واللازم المساوى فلابد من كونه مختلف الجنس بأن يكون نقيض الحلية شرطية ومتحد الكيف بأن يكون نقيض الموجبة موجبة فالمنفصلة المانعة الخلو ليست نقيضا صريحا للحملية المركبة بل لازم مساو لرفعها الذى هو نقيض صريح لها فصح كونها نقيضا لها مع الاختلاف فى الجنس والاتحاد فى الكيف (بخلاف الجزئية) يعنى المركبة الجزئية مخالفة للكلية ومتفاوتة عند التحليل والتركيب (فان موضوع الايجاب والسلب فيها) أى فى الجزئية المركبة (واحد) عند التركيب بخلاف ما اذا حللت الى جزئتين صريحتين فانهما يحتملان أن يكون

موضوع احداهما غير موضوع الاخرى كما فى قولنا بعض الانسان كاتب لا دائما يكون الثبوت فيه للبعض والسلب عن هذا البعض بخلاف ما اذا حلل الى جزئيتين صريحتين بان يقال بعض الانسان كاتب و بعض الانسان ليس بكاتب بلا ملاحظة التركيب يحتمل ان يكون البعض الذى ثبت له الكتابة غير البعض الذى تسلب عنه ففيهما الثبوت للبعض والسلب عن البعض أى بعض كان (فالجزئيتان الصريحتان أعم من المركبة الجزئية) فصارت المخالفة للكلية من هذه الجهة فلا يكون حال نقيضها كحال نقيض الكلية فى أخذ نقيضى الجزئين فالجزئيتان المستقلتان أعم من المركبة الجزئية المقيدة بقيد (ونقيض الاعم) أى الجزئية (أخص من نقيض الاخص) وهى المركبة الجزئية فلا تكون نقيضا لها فلا يكفى فى أخذ نقيض المركبة الجزئية الترديد بين نقيضى الجزئين لكذبهما مع كذب المركبة الجزئية اذ يجوز ارتفاع الجزئية وأخص من نقيضها نحو قولنا بعض الجسم حيوان لا دائما كاذب لكذب اللادوام فان الموضوع فيها بعينه موضوع الاصل ولا شك ان بعض الجسم الذى هو حيوان يكون حيوانا دائما فكيف يحكم عليه بانه ليس بحيوان بالفعل وكذا كل واحد من نقيضى الجزئين أيضا كاذب اذ نقيض الجزء الاول لا شىء من الجسم بحيوان دائما ونقيض الجزء الثانى كل جسم حيوان دائما وكلاهما كاذبان فلو ردد بينهما وجعل مانعة الخلو بان يقال اما لا شىء من الجسم بحيوان دائما أو كل جسم حيوان دائما يكون كاذبا أيضا لارتفاع جزئيها فلا يكون المفهوم المردد بين نقيضى الجزئين نقيضا للجزئية فلا بد من أخذ نقيضها بطريق آخر فقال (فالطريق هنالك) أى الطريق فى أخذ نقيض المركبة الجزئية (ان تردد بين نقيضى محمولى الجزئين بالنسبة الى كل فرد من) أفراد (الموضوع) بان يؤخذ جميع أفراد موضوع المركبة الجزئية و يؤخذ نقيضا محمولى الجزئين فيهما و يردد بين نقيضى محموليهما بالنسبة الى كل فرد من أفراد الموضوع كقولنا فى نقيض بعض الجسم حيوان لا دائما كل جسم اما حيوان دائما أو ليس بحيوان دائما (فهى) أى نقيض الجزئية والتأنيث لرعاية الخبر (قضية حملية مرددة المحمول) يعنى فى محمولها ترديد وهى شبيهة بالمنفصلة مساوية لنقيض الجزئية ولا تساويه فى الصدق اذا كانتا كليتين كما يظهر بالتأمل الصادق (و بعد اطلاعك على حقائق المركبات) وعلم أجزائها التى تتركب منها وهى القضايا البسيطة الموجهة (و) اطلاعك (على نقائض البسائط) التى فيها (تتمكن) أى تقدر (من استخراج التفاصيل) أى تفاصيل نقيض كل من القضايا المركبة بان

تحلل المركبات الى أجزائها وتحصل نقائضها ثم ترددبينهما فتحصل نقائض المركبات وهي المركبة من نقيضي الجزئين على سبيل منع الخلو • قال في الحاشية مثلا قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما مشروطة خاصة موجبة كلية مركبة من مشروطة عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية حاصلة من اللادوام الذاتي أعني لاشيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ونقيض الجزء الاول السالبة الجزئية الحينية الممكنة أعني بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب ونقيض الجزء الثاني للموجبة الجزئية الدائمة المطلقة أعني بعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام فنقيض المشروطة الخاصة المذكورة قولنا امابعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب وامابعض الكاتب متحرك الاصابع بالدوام وعلى هذا فقس انتهى فظهر بالقياس على المشروطة الخاصة ان العرفية الموجبة الخاصة الكلية المركبة من عرفية عامة موجبة كلية ومطلقة عامة سالبة كلية ونقيض الاول السالبة الجزئية الحينية المطلقة ونقيض الثاني الموجبة الجزئية الدائمة المطلقة فنقيضها المفهوم المرددبين نقيضي هذين الجزئين فيكون نقيض العرفية الموجبة الكلية الخاصة اما السالبة الحينية المطلقة أو الموجبة الدائمة المطلقة وعلى هذا فقس البواقي فعليك باستحفاظ نقائض البسائط واستخراج نقائض المركبات منها وأمثلتها ظاهرة بأدنى تأمل (وفي الشرطيات) أي في تناقض القضايا الشرطية (بعد الاختلاف) ههنا (كيفا) أي ايجابا وسلبا (وكما) أي كلية وجزئية (يجب الاتحاد في النوع) أي اللزوم والعناد والاتفاق (والاتحاد في الجنس) أي الاتصال والانفصال حاصله ان نقيض الشرطية الموجبة الكلية المتصلة اللزومية مثلا سالبة متصلة جزئية لزومية وكذا نقيض الشرطية الموجبة الكلية المنفصلة العنادية مثلا تكون سالبة جزئية منفصلة عنادية ولا يكون نقيض المتصلة المنفصلة ولا بالعكس ولا نقيض اللزومية عنادية و بالعكس ولا نقيض العنادية اتفاقية و بالعكس (فافهم) قال في الحاشية فيه اشارة الى انه انما يجب في النقيض الصريح والا فقد سبق ان المركبة الكلية نقيضها مانعة الخلو والتناقض من الطرفين فتلك الكلية التي هي حملية نقيض لهذه المانعة الخلو التي هي الشرطية انتهى حاصله بعد الاختلاف كيفا وكما انه لايجب الاتحاد في الجنس والنوع الا في النقيض الصريح وأما في المساوي له فليس بواجب كما عرفت ان نقيض المركبة الحملية المنفصلة المانعة الخلو والتناقض يكون من الطرفين فتكون تلك الحملية نقيضا لمانعة الخلو و بالعكس فيكون

نقيض المنفصلة حملية غير متحدة معها فى الجنس والنوع فعلم ان شرط الاتحاد فى النقائض الصريحة للشرطيات لا فيما يساويها ولم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى لغير الموجهات والمحصورات اعتمادا على المقايسة بهما ولعدم تعلق الغرض المعتد به فالحمليات الشخصية والطبيعية لا بد فيهما من الاختلاف فى الكيف نحو الانسان نوع نقيضه الانسان ليس بنوع وزيد قائم نقيضه زيد ليس بقائم وأما الشرطيات فلا بد فى محصوراتها من الاختلاف فى الكم والكيف مع الاتحاد فى غيرهما نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا نقيضه قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفى شخصياتها لا بد من الاختلاف فى الكيف والاتحاد فى البواقى نحو ان جئتنى اليوم فاكرمك نقيضه ان جئتنى اليوم لم أكرمك هذا ولما فرغ من بيان التناقض شرع فى بيان العكس ولما كانت معرفته موقوفة على معرفته أورده بعده فقال

﴿ فصل العكس المستقيم والمستوى ﴾ وهما اسمان لهذا العكس لاستوائه وموافقته مع الاصل فى الطرفين بخلاف عكس النقيض فانه مخالف له فيهما ويطلق على معنيين الاول المعنى المصدرى والثانى ما يحصل بعده وهى القضية الحاصلة بعد المعنى المصدرى واطلاقه عليه بحسب الحقيقة وعلى القضية الحاصلة بعده بالمجاز فلذا فسر المصنف رحمه الله تعالى به لا بالقضية فقال (تبديل طرفى القضية) أى الموضوع والمحمول فى الحملية والمقدم والتالى فى الشرطية بان يجعل الاول آخرا والآخر أولا (مع بقاء الصدق) أى يكون الصدق فى الاصل والعكس باقيا كما كان فان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا ولا يتبدلان فى الصدق بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق عكسه لذاته مع قطع النظر عن خصوصية المواد وليس معناه ان الاصل والعكس يجب أن يكونا صادقين فى الواقع فيدخل فيه عكس القضايا الكاذبة ويخرج عنه تبديل طرفى القضية بحيث يحصل منه القضية اللازمة الصدق مع الاصل بخصوصية المواد نحو قولنا كل انسان ناطق يحصل بعد التبديل منه كل ناطق انسان مع انه ليس بعكسه اذ لا يصدق فى كل المواد نحو قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان فلزوم الكلية للكلية بحسب خصوصية المواد فلا يكون عكس الكلية كلية لتخلفه فى بعض المواد ولا بد فى العكس من عدم التخلف فى جميع المواد ويخرج أيضا ما يكون لازما للاصل بواسطة لزومه لعكسه كالاعم من العكس نحو قولنا لاشىء من الانسان بفرس بالضرورة ينعكس الى قولنا لاشىء من الفرس بانسان بالدوام ويلزمه لاشىء من الفرس بانسان بالاطلاق أو بالامكان مع انه ليس بعكس اذ لزومه له ليس

بالذات بل بواسطة انه لازم للازم الصدق معه ولا يشترط بقاء الكذب اذ يجوز ان يكون الصادق لازما للكاذب (والكيف) أي الايجاب والسلب بحيث لو كان الاصل موجبا يكون العكس أيضا موجبا ولو كان سالبا يكون سالبا اذ العكس لازم من لوازم الاصل والموجب قد يختلف عن السالب وبالعكس فلا يكون أحدهما لازما للآخر فلا يكون عكسا واختار المصنف رحمه الله تعالى لفظ الطرفين على الموضوع والمحمول كما وقع في بعض الكتب لئلا ينتقل الذهن منه الى الموضوع الحقيقي مع انه لا يحصل محمولا بل المحمول في العكس هو لفظ الموضوع المذكور في الاصل وليس المراد بجعل المحمول موضوعا ان يكون المحمول مع بقاء المحمولية موضوع العكس حتى يلزم كون على السرير زيد عكسا لزيد على السرير بل المراد ان يجعل المحمول موضوعا بحيث تجري عليه أحكامه فالعكس لزيد على السرير يكون الثابت على السرير زيد • فان قلت معنى العكس صادق في المنفصلات لان أطرافها تقبل التبديل فما معنى قولهم لا عكس للمنفصلات • قلت المراد من التبديل التبديل المغير للمعنى تغيرا معتدا به والمنفصلات ليست كذلك فالمراد بقولهم لا عكس للمنفصلات انه لا عكس لها عكسا معتدا به والا فبمعنى التبديل المطلق لا شبهة في وجود العكس فيها (وربما يطلق) أي العكس باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر (على القضية الحاصلة منه) أي من التبديل فهذا الاطلاق عند البعض حقيقة عرفية وعند البعض مجاز (اذا كان العكس) وهي القضية الحاصلة (أخص لازم) أي أخص قضايا لازمة للاصل بعد التبديل موافقة له في الكيف والصدق (والسالبة الكلية تنعكس كلية كنفسها) أي سالبة كلية وقدم بيان عكس السالبة على عكس الموجبة لكون العدم أصلا وعلى عكس السالبة الجزئية لكون الكلية أشرف منها وبعضهم قدم عكس الموجبات لكون الموجبة أشرف من السالبة (بالخلف) أي انعكاس السالبة الكلية الى السالبة الكلية بدليل الخلف (وهو) أي الخلف (ههنا) أي في مقام العكس قال في الحاشية وانما قال ههنا لان الخلف مطلقا هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه لكن طريقه في باب العكس ما ذكره انتهى (ضم نقيض العكس مع الاصل) الذي فرض صدقه بمعنى انه لو لم يكن العكس صادقا لكان نقيضه صادقا والا ارتفع النقيضان وهو محال فلا بد من صدق النقيض عند عدم صدق العكس فيضم مع الاصل (لينتج المحال) كما يقال اذا صدق لا شيء من الحجر بانسان يصدق لا شيء من الانسان بحجر والا يصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر و يضم مع الاصل وهو

قولنا لاشيء من الحجر بانسان بان يقال بعض الانسان حجر ولاشيء من الحجر بانسان فيكون شكلا أولا فينتج بعد حذف الاوسط بعض الانسان ليس بانسان وهو محال لاستحالة سلب الشيء عن نفسه فلزوم هذا المحال اما من الاصل أو من النقيض أو من الهيئة والاول باطل لانه مفروض الصدق وكذا الثالث لكونه على هيئة الشكل الاول بديهي الانتاج فلا يلزم الا من الثاني وهو النقيض والمستلزم للمحال يكون باطلا والنقيض مستلزم له فيكون باطلا واذا بطل لم يصدق مع الممكن وهو الاصل (فصدق النقيض مع الاصل ممتنع) لاستلزامه المحال واذا لم يصدق النقيض معه (فيجب صدق العكس معه) والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال (وهو) أي صدق العكس مع الاصل (المطلوب) فثبت المطلوب قال في الحاشية ولا يرد على هذا التقرير انه يجوز ان يكون كل منهما صادقا ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع على ان صدق كل منهما في نفس الامر يستلزم الاجتماع فيهما فيلزم تحقق النتيجة فانه فرع لاندراج فيهما ولا دخل لترتيبهما وجمعهما في ذلك وانما يحتاج الى ذلك في علمنا مع ان الجمع والترتيب من الافعال الاختيارية فيلزم ان يكون المحال لازما لامر اختياري وهذا كما ترى والعجب ان صاحب الآداب الباقية نسب الايراد الى نفسه مع انه مذكور في كتب الفن ولم يأت بجوابه شيأ أصلا انتهى حاصل الايراد انا لا نسلم لزوم المحال بالنقيض ليكون باطلا بل يجوز ان يكون كل من الاصل ونقيض العكس صادقا لا يلزم منه المحال ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث المجموع وبيان عدم الورود بتقرير المصنف رحمه الله تعالى بانه بتلك الحيثية يكون معروضا للشكل الاول وهو بديهي الانتاج فكيف يكون منشأ للمحال وأشار الى جواب آخر بقوله على ان صدق كل منهما الخ حاصله انه يمكن صدق كل من الاصل والنقيض بانفراده في نفس الامر وكلما يمكن صدقه في نفس الامر يمكن الاجتماع فيهما فاذا اجتمع النقيض مع الاصل صدق المجموع في نفس الامر وصار امعا متحققين فيها ويلزم من الاجتماع تحقق النتيجة لوجود الاندراج فيها وهو محال قوله ولا دخل لترتيبها الخ اشارة الى دفع دخل مقدر بان يقال يجوز ان يكون للترتيب والجمع دخل في لزوم المحال لا للنقيض فدفعه بان الترتيب والجمع لا دخل لهما في لزوم المحال وانما يحتاج الى ذلك في علمنا النتيجة ولا خفاء انه صحيح بين الاندراج قوله مع ان الجمع الخ اشارة الى الدليل الثاني لعدم لزوم المحال من الترتيب بيانه ان الترتيب والجمع من الافعال الاختيارية التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فلو لزم المحال منه يلزم لزومه من الافعال الاختيارية والافعال الاختيارية

لا تستلزم المحال بالضرورة فلا يلزم المحال الا من النقيض فيكون باطلا والعكس حقا وهو المطلوب (وقولنا لا شيء من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية ان أخذت) أي هذه القضية خارجية بان يكون الحكم على الافراد الموجودة في الخارج (فعكسه) أي عكس هذا القول (صادق) البتة لصدق أصله (بانتفاء الموضوع) وهو الممتد في الجهات الى غير النهاية في الخارج (لبطلان لاتناهي الابعاد) بالدلائل المذكورة في علم الحكمة (وان أخذت) أي هذه القضية (حقيقة) بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود (منعنا صدقها) أي صدق هذه القضية التي هي الاصل (لان كل ممتد في الجهات لا الى نهاية جسم) صادق وهو ينعكس الى ما يناقض الاصل فكيف يصدق الاصل هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان شرط بقاء الصدق في العكس منتقض بقولنا لا شيء من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية فانه صادق (وعكسه) وهو قولنا لا شيء من الممتد في الجهات بجسم كاذب لصدق ما هو أخص من نقيضه وهو كل ممتد في الجهات جسم فيلزم تحقق نقيض العكس مع الاصل فصار الاصل صادقا مع كذب العكس هذا خلف وحاصل الجواب ان قولنا لا شيء من الجسم بممتد في الجهات الى غير النهاية لا يخلو من ان يكون خارجية أو حقيقية فعلى الاول يكون العكس وهو لا شيء من الممتد الى غير النهاية بجسم صادق كالاصل اذ السالبة الخارجية كما تصدق بانتفاء المحمول عن الموضوع في الخارج كما في الاصل كذلك تصدق بانتفاء الموضوع في الخارج فموضوع العكس وهو الممتد في الجهات الى غير النهاية منتف لبطلان لاتناهي الابعاد بالدلائل المبطلة للتسلسل المذكور في علم الحكمة وان أخذت القضية التي هي الاصل حقيقية بان يكون الحكم على الافراد المقدرة الوجود منعنا صدق هذه القضية لصدق نقيضها وهو بعض الجسم ممتد في الجهات لا الى نهاية لان كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم على هذا التقدير صادق وهو ينعكس الى ما يناقض الاصل وهو بعض الجسم ممتد في الجهات لا الى نهاية فيكون صادقا واذا صدق نقيض الاصل لم يصدق الاصل فلا مضايقة في عدم صدق عكسه فاندفع النقض (والجزئية) أي السالبة الجزئية (لا ينعكس) سوى الخاصتين منها كما ستعرف (لجواز عموم الموضوع) في السالبة الجزئية الحملية كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان (أو) عموم (المقدم) في الشرطية كقولنا قد لا يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا فلو انعكست فلا يخلو اما أن يكون عكسها سالبة جزئية أو سالبة كلية فعلى الاول يلزم سلب الاعم عن بعض الاخص أو على بعض تقاديره وهو غير

جائز كما لا يخفى وعلى الثانى لا يكون العكس صادقا لانه اذا لم تصدق الجزئية لم تصدق الكلية كما هو الظاهر فلا تنعكس السالبة الجزئية أصلا وهو المطلوب (والموجبة مطلقا) سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس) أى الموجبة مطلقا جزئية موجبة كقولنا كل انسان حيوان و بعض الانسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان (لان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول) فيكون الافراد التى يجتمع فيها الموضوع والمحمول مشتركا بينهما فكلما ثبت الحيوان لكل أفراد الانسان أو بعضها يثبت الانسان لبعض أفراد الحيوان لاشتراكهما فيه فصلحت الجزئية (ولا كلية) أى لا تنعكس الموجبة كلية وان كانت كلية (لجواز عموم المحمول) فى الحملية (أو التالى) فى الشرطية فلو كان العكس كليا يكون الاخص صادقا على جميع أفراد الاعم أو على جميع تقاديره وهو غير جائز فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل انسان حيوان وكلما كان الشئ انسانا كان حيوانا صادقا وعكسه الكلى نحو كل حيوان انسان وكلما كان الشئ حيوانا كان انسانا غير صادق وصدق الكلية فى بعض المواد نحو كل انسان ناطق و بالعكس فلخصوصية المادة ولابد فى العكس من اللزوم وعدم التخلف عن الاصل فى جميع المواد فافهم (وقولنا كل شيخ كان شابا المحمول فيه) أى فى هذا القول أو فى المحمول لاحتمال رجوع الضمير اليهما (النسبة) وهى كان شابا لا الشاب فقط (فعكسه) أى عكس هذا القول (بعض من كان شابا شيخ) بان يجعل المحمول الذى فيه النسبة موضوعا هذا دفع نقض يرد على قاعدة كون عكس الموجبة الكلية جزئية بان قولنا كل شيخ كان شابا موجبة كلية مع ان عكسها جزئية غير صادق اذ عكسه بعض الشاب كان شيخا ليس بصادق فانتقضت القاعدة تقرير الدفع بوجهين لاحتمال رجوع ضمير فيه الواقع فى قول المصنف رحمه الله تعالى المحمول فيه النسبة الى المرجعين الاول الى لفظ قولنا والثانى الى لفظ المحمول فحاصل التقرير على التقدير الاول ان المحمول فى قولنا كل شيخ كان شابا نسبة الشاب الى الشيخ لا الشاب فقط وفى العكس يجعل المحمول موضوعا فتجعل هذه النسبة وصفا عنوانيا لموضوع العكس و يكون معناه ان بعض من له يثبت هذه النسبة يثبت له الشيخوخة فصار العكس بعض من كان شابا شيخ ولا شك فى صدقه وعلى التقدير الثانى ان المحمول فى قولنا كل شيخ كان شابا فيه نسبة فصار المحمول قضية مشتملة على النسبة لا مفردا فهو مركب من الضمير المستكن فى كان ومفهوم الشاب فتكون هذه القضية فى العكس موضوعا و يكون تقديره ان بعض من هو معنون لهذه القضية وهى

عنوانه فهو شيخ وهذا اقرب من الاول وأورد عليه بان النسبة من حيث هى نسبة غير مستقلة لا تصلح للموضوعية والمحمولية لاستقلالهما فلا تكون محمولا الا بلحاظ استقلالى فاذا لم تلاحظ بهذه اللحاظ وجعلت تمام الملاحظة الطرفين تنعقد القضية البتة ومحمول هذه القضية ليس الا الشاب وهذه القضية هى مورد النقض فجعل موضوعا فصار بعض الشاب كان شيخا فالنقض بحاله لا يندفع بهذا الدفع وبهذا الايراد يندفع تقرير الدفع بالوجه الاول وأما اندفاعه بالوجه الثانى فبأن القضية التى هى محمول تنعكس أيضا فيكون عكسه الشاب كان شيخا فيلزم مالزم فى القضية التى كانت هذه القضية محمولها فافهم والصواب فى الدفع ماقيل ان اعادة الرابط الزمانى وحفظه بعينه فى العكس غير لازم فعكس هذه القضية بعض الشاب يكون شيخا وهو صادق كالاصل (وقولنا بعض النوع انسان كاذب لصدق لاشئ من الانسان بنوع وهو) أى لا شئ من الانسان بنوع (ينعكس الى ماينا قضه) أى ماينا قض بعض النوع انسان وهو لا شئ من النوع بانسان فانه نقيض بعض النوع انسان فصدق النقيض يستلزم كذبه هذا دفع نقض يرد على كون عكس الموجبة الجزئية جزئية تقريره ان قولنا بعض النوع انسان صادق لان افراد النوع كثيرة بعضها انسان وبعضها فرس وبعضها غنم فيصدق على بعض النوع انه انسان مع ان عكسه وهو بعض الانسان نوع ليس بصادق فانتقضت القاعدة وهى ان عكس الموجبة يكون موجبة جزئية للتخلف فى هذه المادة حاصل الدفع ان المعتبر فى القضايا الحمل المتعارف وقولنا بعض النوع انسان بهذا الحمل كاذب لان قولنا لا شئ من الانسان بنوع صادق البتة فعكسه وهو قولنا لا شئ من النوع بانسان يكون صادقا أيضا وهو نقيض الاصل المفروض وصدق نقيض الشئ يستلزم كذبه فيكون الاصل كاذبا فلا مضايقة حينئذ فى كذب العكس فاندفع النقض ولما كان بعض النوع انسان بحسب الظاهر صادقا كما عرفت من تقرير النقض فلا بد من بيان السر فى عدم صدقه فقال (والسر أن المعتبر فى الحمل المتعارف) الذى يكون الموضوع فيه فرد المحمول أو ما هو فرد للموضوع هو فرد للمحمول (صدق مفهوم المحمول) اما على الموضوع نفسه أو على ماصدق عليه الموضوع من أفراده (لا نفس مفهومه) أى نفس مفهوم المحمول بان يكون المحمول عين الموضوع أو مساويه ويحتمل ارجاع الضمير الى الموضوع بان يكون معناه ليس المعتبر نفس مفهوم الموضوع لانه لا يعتبر كون مفهوم المحمول نفس مفهوم الموضوع حاصله ان الحمل المعتبر فى باب القضايا والعكوس الحمل المتعارف والمعتبر فيه صدق مفهوم المحمول

على الموضوع بان يكون فرداً حقيقياً للمحمول وما هو فرد حقيقي له يكون فرد المحمول فلا بد من التغاير بين الافراد ومفهوم المحمول في الاصل ليس كذلك اذ ليس لنوع فرد يصدق عليه الانسان بل الانسان عين ما يعبر عنه ببعض النوع فيكون المحمول نفس الموضوع فيكون حملاً أوليّاً لا متعارفاً وصار لفظ البعض جزء الموضوع ولا يكون سوراً فعكسه بهذا الحمل يكون قولنا الانسان بعض النوع وهو صادق البتة وبعض الانسان نوع ليس عكساً له وأما باعتبار الحمل المتعارف فالاصل ليس بصادق كما عرفت فعدم صدق العكس عند كذب الاصل لا يضر القاعدة وقد يجاب بان المراد بالافراد أعم من أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً فالانسان النوع فرد اعتباري للانسان من حيث الاطلاق فيصدق بهذا الاعتبار بعض النوع انسان وعكسه أيضاً صادق وهو بعض الانسان نوع اذ من أفراد الانسان الانسان الكلي وهو فرد اعتباري له ونوع فتأمل (ولا عكس للمنفصلات) أي للقضايا الشرطية المنفصلة كالحقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو (والاتفاقيات) أي ولا عكس للقضايا الشرطية الاتفاقية سواء كانت منفصلة أو متصلة قال في الحاشية أي الخاصة وأما الاتفاقيات العامة فلما جاز تركيبها من مقدم محال وتال صادق فعند العكس يكذب فلا عكس له حقيقة انتهى يعني نفي العكس عن الاتفاقيات لعدم الجدوى انما هو من الاتفاقية الخاصة له التي يحكم فيها بتوافق الطرفين في الواقع وأما الاتفاقية العامة التي يكفي فيها صدق التالي فقط فعكسها كاذب لجواز تركيبها من مقدم المحال وتال صادق ففي العكس يكون المقدم صادقاً والتالي محالاً ولا شك في كذبها فلا عكس لها حقيقة (لعدم) الجدوى يعني عدم عكس المنفصلات والاتفاقيات لعدم الفائدة في عكوسها لا انه لا يصدق عليها تعريف العكس قال في الحاشية فيه اشارة الى ان هذه القضايا وان كانت لها عكوس ويصدق عليها تعريف العكس لكن لما لم يرجع الى طائل فان التوافق والمنافاة من المتضايفين فعلمك بان هذا مناف لذلك علمك بان ذلك مناف لهذا كذا في التوافق قالوا لا عكس لها انتهى حاصله ان هذه القضايا لو عكست يصدق عليها تعريف العكس لكن عكسها لا يرجع الى فائدة جديدة سوى ما يفيده الاصل فان المنافاة من الطرفين • فاذا قيل مثلاً الزوج مناف للفرد علم ان الفرد مناف للزوج بدون العكس فما يفهم من الاصل هو عين ما يفهم من العكس وكذا الاتفاقيات فان المنافاة والتوافق بين الشيئين من المتضايفين يفيد ويستلزم تعقل أحدهما تعقل الآخر فلا تفيد عكوس هذه القضايا فائدة جديدة كسائر العكوس

فلذا قالوا الاعكس لها أى مفيدا فائدة جديدة لا بمعنى انه لا عكس لازم لها (وأما بحسب الجهة) يعنى مامر من بيان العكس كان باعتبار الكم وهذا بيان العكس بحسب الجهة (فن) الموجهات (السوالب الكلية تنعكس الدائمتان) أى الضرورية والدائمة واطلاق الدائمة على الضرورية للتغليب كالقمرين (وتنعكس العامتان) أى المشروطة العامة والعرفية العامة (كنفسها) أى نفس هذه القضايا فالسالبة الضرورية تنعكس الى سالبة ضرورية والسالبة الدائمة تنعكس الى سالبة دائمة والسالبة المشروطة العامة تنعكس الى سالبة مشروطة عامة والسالبة العرفية العامة تنعكس الى سالبة عرفية عامة مثلا قولنا لاشىء من الانسان بحجر بالضرورة أو بالدوام ينعكس الى لاشىء من الحجر بانسان كذلك وكذا بالضرورة والدوام لاشىء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا ينعكس الى لاشىء من الساكن بكاتب مادام ساكنا كذلك وهذا خلاف ماهو المشهور من ان الضرورية والدائمة ينعكسان دائمة والمشروطة العامة والعرفية العامة ينعكسان عرفية عامة كما سيجىء عن قريب (بالخلف) أى انعكاسها الى نفسها يثبت بدليل الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه (والتقريب) أى سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وقد يفسر بتطبيق الدليل على المدعى فى عكس الضرورية (انه) أى الشان (لولاه) أى لولم يصدق العكس ضرورية (لصدقت الممكنة) لانها نقيضها والا يلزم ارتفاع النقيضين (وصدق الامكان مستلزم لامكان صدق الاطلاق) يعنى صدق القضية الممكنة ملزوم لامكان صدق الفعلية (فانا عنينا) أى أردنا بالضرورة (ههنا) أى فى باب العكوس أو فى معنى الامكان (المعنى الاعم) من الذاتى والغيرى فالقضية الممكنة التى هى نقيض لهذه الضرورة عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف بالنظر الى الذات و بالنظر الى الغير فلم يقع الجانب المخالف فلابد من ان يقع الجانب الموافق والا ارتفع النقيضان واذا وقع الجانب الموافق صدقت الفعلية لان الفعلية لابد لها من انتفاء الضرورتين الذاتية والعرضية بخلاف ما اذا كان المراد بالضرورة الضرورة الذاتية فلا يستلزم الاطلاق لجواز ان تكون الضرورة بالغير مانعة عن فعلية الجانب الموافق (لكن صدق الاطلاق محال) لاستلزامه النتيجة المحال وهو سلب الشىء عن نفسه لانه اذا جعلت صغرى الشكل الاول لايجابها والاصل أن يجعل كبراه لكليتها ينتج سلب الشىء عن نفسه مثلا اذا صدق قولنا لاشىء من الحجر بانسان بالضرورة يصدق قولنا لاشىء من الانسان بحجر بالضرورة والا يصدق نقيضه وهو

بعض الانسان حجر بالامكان وهو يستلزم كما عرفت بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ويضم الى الاصل بان يكون شكلا أولا بحيث يجعل صغراه والاصل كبراه ويقال بعض الانسان حجر بالاطلاق العام ولا شئ من الحجر بانسان بالضرورة فينتج بعض الانسان ليس بانسان بالضرورة وهو محال لاستحالة سلب الشئ عن نفسه فاذا كان صدق الاطلاق محالا (فامكانه) أى صدق الاطلاق أيضا (محال) فان امكان المحال محال والا يلزم الانقلاب واذا كان امكان صدق الاطلاق محالا (فصدق الامكان) المستلزم لامكانه (محال) فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واذا استحال صدق الامكان ثبت الضرورة لئلا يلزم ارتفاع النقيضين فانعكست الضرورية كنفسها وهو المطلوب • فان قلت لا نسلم استلزام صدق الممكنة مع الاصل امكان صدق الفعلية معه لجواز أن لا يكون امكان وجود شئ محالا لوجود شئ آخر ووجوده بالفعل معه يكون محالا مثلا قولنا زيد كاتب الآن يصدق معه زيد ليس بكاتب بالامكان ولا يصدق زيد ليس بكاتب بالفعل مع زيد كاتب الآن والا يلزم اجتماع النقيضين • قلت اذا كان المراد من الضرورة أعم فالضرورية صارت مساوية للدائمة واذا صدق سلب هذه الضرورة فى الممكنة صارت فى قوة الفعلية كما كانت الضرورية فى قوة الدائمة فثبت الاستلزام بينهما بلا شبهة فتأمل (وعلى هذا) أى على البيان الذى فى الضرورية (فقس البيان فى المشروطة العامة لان نسبة الحينية الممكنة) التى هى نقيض المشروطة العامة (الى الحينية المطلقة كنسبة الممكنة العامة الى المطلقة العامة) يعنى كما ان الممكنة العامة تستلزم الحينية المطلقة العامة كذلك الحينية الممكنة تستلزم الحينية المطلقة فالبيان فى المشروطة العامة بانه لو لم يكن يصدق فى عكسها المشروطة العامة يصدق نقيضها وهى الحينية الممكنة وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة لكن صدق الحينية المطلقة محال وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فصدق الحينية الممكنة أيضا يكون محالا فاذا استحالت صار نقيضها وهى المشروطة العامة حقا فتصير المشروطة فى عكسها حقا وهو المطلوب مثلا قولنا بالضرورة أو بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا ينعكس بالضرورة أو بالدوام الى لا شئ من الساكن بكاتب مادام ساكنا والا يصدق نقيضه وهو الحينية الممكنة وهى قولنا بعض الساكن كاتب بالامكان حين هو ساكن وصدقها يستلزم صدق الحينية المطلقة وهى قولنا بعض الساكن كاتب بالفعل حين هو ساكن فنضمه مع الاصل بجعله صغرى والاصل كبرى للشكل الاول من القياس فيقال ان بعض الساكن كاتب بالفعل حين هو ساكن ولا شئ من الكاتب بساكن بالضرورة مادام كاتبا فينتج بعض الساكن ليس بساكن بالضرورة حين هو ساكن فامكان صدق الحينية المطلقة

محال فصدق الحينية الممكنة أيضا محال واذا استحالت صدقت المشروطة وهو المطلوب (والمشهور) عند المنطقيين (أن الضرورية) المطلقة (تنعكس دائمة) مطلقة لا كنفسها (والمشروطة العامة) تنعكس (عرفية عامة) لا كنفسها (واستدل على انعكاس الضرورية دائمة بانا اذا قدرنا) أي فرضنا (ان مركوب زيد) بالفعل (منحصر في الفرس) يعني زيد يركب بالفعل على الفرس لا على غيره (مع امكانه) أي امكان الركوب (على الحمار) يعني يمكن ان يركب زيد على الحمار أيضا (يصدق) على هذا الفرض (لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة) معناه ان ما هو مركوب زيد بالفعل ليس بحمار اذ فرض ركوبه بالفعل على الفرس فكيف يكون حمارا (ولا يصدق العكس الضروري) نحو لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق نقيضه وهو قولنا بعض مركوب زيد حمار بالامكان وتصدق الدائمة نحو لا شيء من الحمار بمركوب زيد دائما ولا يخفى عليك ان المذهب المشهور مبناه على ما يحكم في القضايا بحسب ظاهر النظر مع قطع النظر عن الاصول الدقيقة والا فعلى التحقيق لا يصدق بعض الحمار مركوب زيد بالامكان لان الكلام في الضرورة بالمعنى الاعم فسلب المركوبية عن الحمار يكون لعلة وبالنظر اليها تتحقق الضرورة أيضا فيصدق لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة (ويرد عليه) أي على المشهور من انعكاس الضرورة دائمة أو على هذا الدليل اذا قطع النظر عن المعنى الاعم ويكون المراد بالضرورة الضرورة الذاتية (انه) أي الشان (يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة) أي يوجد الدوام ولا توجد الضرورة (في الكليات) أي في القضايا الكلية المبحوث عنها في العلوم فالمبحوث في العلوم الضرورة بالمعنى الاعم وهي مساوية للدوام فلولا انعكاس الضرورية كنفسها بل الى دائمة بدون ضرورية يلزم انفكاك الدوام عن الضرورة المبحوث عنها في العلوم اذ لا يبحث فيها عن الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص جزئية بالنسبة الى المعنى الاعم فلا تكون مبحوثا عنها في العلوم ويرد عليه ان العلوم لا يبحث فيها عن الجزئيات الحقيقية لا مطلق الجزئيات والضرورة بالمعنى الاخص ليست من الجزئيات الحقيقية بل جزئي بالنسبة الى المعنى الاعم فالمانع عن البحث عنها فيها فيصير مبحوثا عنها فالاولى ان يراد بالكليات القواعد الكلية المستغرقة بجميع الجزئيات بحيث لا يخرج عنها شيء من الجزئيات وهذه هي المبحوث عنها في العلوم فالضرورة بالمعنى الاعم تصير مبحوثا عنها في العلوم لا بالمعنى الاخص فحينئذ يلزم الانفكاك وقال البعض التقيد بالكليات انما هو لعدم لزوم الانفكاك في الجزئيات لان الانفكاك انما يلزم بالانعكاس ولا تنعكس

السالبة الجزئية لا الى الضرورية ولا الى الدائمة حتى يلزم الانفكاك فما أورد عليه من ان التقييد بالكليات تخصيص بلا مخصص ليس بشئ لان التقييد ليس بالوجه الذى فهم المورد لكن يرد عليه ان الكلام المشهور فى الضرورة بالمعنى الاخص ولا يستحيل الانفكاك فيه فكانه فهم النزاع المعنوى فاورد ما أورده وانما النزاع اللفظى كما لا يخفى على المتأمل فافهم (ومن ههنا) أى من أجل الاختلاف فى انعكاس الضرورية (اختلفوا) أى المنطقيون (فى انعكاس الممكنتين الموجبتين) أى الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (فمن يقول) منهم (بانعكاس الضرورية كنفسها) أى الى الضرورية (يقول) هذا القائل (بانعكاسهما) أى بانعكاس الممكنة العامة الموجبة والممكنة الخاصة الموجبة (كذلك) أى كنفسهما فعنده عكس الممكنة الموجبة العامة ممكنة عامة موجبة والممكنة الخاصة الموجبة ممكنة خاصة موجبة لان الممكنة نقيض الضرورية فلو لم تنعكس الضرورية كنفسها لم تنعكس الممكنة كنفسها فان السالبتين الضروريتين اذا تلازمتا تلازمت الممكنتان الموجبتان الجزئيتان البتة لكونهما نقيضيهما ونقيض المتساويين متساويان فاذا صدق كل انسان كاتب بالامكان صدق بعض الكاتب انسان بالامكان العام والا يصدق نقيضه وهو لا شئ من الكاتب بانسان بالضرورة وينعكس الى لا شئ من الانسان بكاتب بالضرورة وهو ينافى الاصل المفروض الصدق فالنقيض باطل والعكس حق وهو المطلوب (ومن لا) أى من لا يقول بانعكاس الضرورية الى الضرورية بل يقول بانعكاسها الى الدائمة (فلا) أى فلا يقول بانعكاسهما كنفسهما اذ حينئذ لا يكون عكس نقيض العكس منافيا للاصل ليلزم بطلانه وصدق العكس لان عكس نقيض العكس حينئذ يكون لا شئ من الانسان بكاتب بالدوام وهو لا ينافى كل انسان كاتب بالامكان واذا لم يكن عكس نقيض العكس منافيا للاصل المفروض الصدق كان حقا فالنقيض أيضا يكون حقا والعكس باطلا فلا يصدق فى عكس الممكنة ممكنة فلا ينعكس كنفسها (ثم الاختلاف) أى الاختلاف الذى وقع فى انعكاس الممكنتين (انما هو) أى ذلك الاختلاف (على رأى الشيخ) من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بالفعل فيمكن ان يكون ما يصدق عليه الموضوع بالفعل يصدق عليه المحمول بالامكان ولا يلزم ان يكون ما يصدق عليه المحمول بالفعل يكون موضوعا بالامكان كما يظهر فى المثال المذكور فى استدلال انعكاس الضرورية دائمة على المشهور ان بعض الحمار مركوب زيد بالامكان ولا يصدق بعض

مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان لان هذا البعض منحصر في الفرس بناء على الفرض المذكور والفرس لا يمكن كونه حمارا فالممكنة لاتنعكس كنفسها هذا مذهب المتأخرين وأما القدماء القائلون بانعكاسهما كنفسهما فاستدلوا بوجوه ثلاثة الخلف والعكس والافتراض وأجاب المتأخرون عن أدلة القدماء بان الاول والثالث موقوفان على انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول والثالث وهو ممنوع والثاني موقوف على انعكاس الضرورية كنفسها (وأما على مذهب الفارابي) من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالامكان (فتفقون) أي المتأخرون والقدماء كلهم متفقون (على انعكاسهما) أي الممكنتين (كنفسهما) أي الى الممكنتين لعدم تحصل معنى الاختلاف اذ الامكان في الطرفين وفي المثال الذي ذكر سابقا لا يصدق الاصل على مذهب الفارابي لان قولنا لاشيء من مركوب زيد بالامكان حمارا بالامكان غير صادق كما لا يخفى (وههنا) أي في انعكاس الدائمة السالبة كنفسها (شك للرازي) أي للامام فخر الدين الرازي (في الملخص) الذي صنفه (وهو) أي الشك ان الكتابة (ممكنة للانسان) وليست ضرورية لفرد منه في وقت ما لان سلبها ممكن لصدق قولنا لاشيء من الانسان بكاتب بالامكان في وقت ما ولا معنى لامكان السلب الا عدم ضرورة الايجاب واذا لم يكن ايجاب الكتابة ضروريا صارت ممكنة (والممكن) أي ما هو ممكن (ممكن دائما) أي في جميع الاوقات (والا) أي وان لم يكن الممكن ممكنا دائما (لزم الانقلاب) من الامكان الذاتي الى الوجوب أو الامتناع الذاتي (فالسلب الدائم ممكن) بناء على استلزام دوام الامكان امكان الدوام (فلو وقع) امكان السلب الدائم (مع الانعكاس) يصدق (لاشيء من الكاتب بانسان دائما) في عكس قولنا لاشيء من الانسان بكاتب دائما (وهذا) أي صدق لاشيء من الكاتب بانسان دائما (محال) لصدق نقيضه وهو بعض الكاتب انسان بالفعل (ولم يلزم هذا) المحال (من فرض الممكن) أي من فرض وقوع الممكن (والا) أي وان لزم المحال من فرض وقوعه (لم يكن) الممكن (ممكنا) اذ الممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه محال (فهو) أي المحال (يلزم من الانعكاس) فيكون العكس باطلا والاصل حقا هذا خلف حاصل الشك ان السالبة الدائمة لاتنعكس كنفسها والا يلزم المحال فان الكتابة ممكنة للانسان غير ضرورية لفرد منه في وقت فسلبها ممكن اذ لا شيء لامكان السلب الا عدم ضرورة الايجاب فصدق قولنا لاشيء من الانسان بكاتب بالامكان وكل ممكن ممكن دائما في جميع الاوقات لانه ان لم يكن ممكنا على

الدوام في جميع الاوقات بل في بعضها فلا يخلو اما ان يكون ماسوى ذلك البعض الوجوب أو الامتناع وعلى الاول يلزم انقلاب الامكان الى الوجوب وعلى الثاني انقلابه الى الامتناع وكل منهما باطل بالضرورة فيثبت ان الممكن ممكن دائما وسلب الكتابة ممكن فيكون ممكنا دائما وامكان الدوام ودوام الامكان متلازمان فاذا دام امكان السلب أمكن دوام السلب فالسلب الدائم صار ممكنا بناء على هذا التلازم فيمكن ان يصدق لا شيء من الانسان بكاتب دائما فلو وقع امكان السلب الدائم لوقع مع وقوع الانعكاس فان صدق الاصل يستلزم صدق العكس وقد يثبت صدق قولنا لا شيء من الانسان بكاتب دائما فيصدق عكسه وهو لا شيء من الكاتب بانسان دائما وهذا محال ضرورة صدق بعض الكاتب انسان بالفعل وهو نقيضه وصدق أحد النقيضين يستلزم استحالة الآخر والا يلزم اجتماع النقيضين وهذا المحال لم يلزم من فرض وقوع الممكن فان الممكن لا يلزم منه المحال وقد فرض امكان السلب الدائم فلا يلزم منه المحال فلم يلزم المحال الا من فرض وقوع الانعكاس فصار محالا فالاصل ههنا صادق والعكس باطل وهو خلاف ما تقرر وبهذا التقرير اندفع المنع بانه يجوز ان يكون المحال من كون الواقع دائما لا من وقوع الامكان فان الدوام صفة الامكان لا غير فاذا وقع يجوز ان لا يكون دائما وجه الدفع ظاهر اذ المصنف رحمه الله تعالى مبنى هذا الشك على استلزام دوام الامكان امكان الدوام فلا مساغ لقوله اذا وقع يجوز ان لا يكون دائما اذ هو يبطل التلازم ومبنى الشك عليه فافهم (وحله) أي حل هذا الشك (انه) أي الشان (لا يلزم من دوام الامكان امكان الدوام) فاذا لم يكن التلازم بينهما لم يلزم المحذور اذ كان مبناه على هذا كما عرفت في تقريره حاصل الحل ان دوام الامكان لا يلزم منه امكان الدوام فقول الشاك فالسلب الدائم ممكن غير مسلم واثباته الانقلاب المستحيل عند عدم التسليم في حيز البطلان اذ استحالة الانقلاب تستدعي دوام الامكان لا امكان الدوام ليقال ان السلب الدائم ممكن اذ يجوز ان يكون سلب الكتابة في بعض الاوقات ضروريا وفي بعضها ممكنا وامكان السلب في هذا الوقت يكون دائما فانه يصدق في جميع الاوقات ان سلبها في هذا الوقت المعين ممكن فدوام الامكان عبارة عن تحقق امكان الشيء في جميع الازمنة ودوام الشيء عبارة عن تحققه في جميع الازمنة ولا يجوز من تحقق الاول تحقق الثاني اذ يجوز ان يصدق في جميع الازمنة ان الشيء لا يأبى عن نفس الوجود ومطلق التقرر ولا يتحقق في جميع الازمنة كما يظهر من التأييد بقوله (ألا ترى) أي المخاطب الى الامور الغير القارة أي الامور التي لا تجتمع أجزائها في آن واحد كالحركة وما يحذو

حـذوها كالزمان (فان امكانها) أى امكان تلك الامور الغير القارة (دائم) بان يقال فى جميع الاوقات انها ممكنة (ودوامها) أى دوام تلك الامور بان يقال وجودها دائم (غير ممكن) والالم تكن غير قارة ونبه عليه بالاستفهام الانكارى فقال (هل الشك) على صيغة المجهول أو المعلوم بحذف الفاعل أى يشك بمعنى انه لا ينبغى الشك لاحد (فى ان بقاء الحركة محال لذاتها) ولاشك فى استحالة بقاء الحركة وعدم اجتماع أجزائها فى آن واحد فامكانها دائم ودوامها غير ممكن بمعنى انه يصدق انها موجودة فى جميع الازمنة لامتناع بقائها بداهة ولا يشك أحد فى ان بقائها محال لذاتها وامكانها دائم والالزم الانقلاب فيتخلف دوام الامكان عن امكان الدوام فعلم انه لا تلازم بينهما وقد يجاب عن هذا الشك بانه ان أريد بامكان سلب الكتابة سلب الضرورة الذاتية بمعنى ان ثبوت الكتابة ليس بضرورى للانسان بالذات فامكان سلبها مسلم ودوام هذا الامكان مستلزم لامكان الدوام وأما انه لا بد ان لا يلزم من فرض وقوعه محال فغير مسلم اذ الممكن الذاتى قد يلزم منه المحال كعدم العقل الاول فانه ممكن ذاتى يستلزم عدم الواجب وهو محال بالذات وان أريد بالامكان سلب الضرورة المطلقة أعم من ان يكون ذاتيا أو غيره فامكان سلب الكتابة عن جميع أفراد الانسان بهذا المعنى غير مسلم اذ يجوز ان تكون الكتابة المتحققة فى بعض الافراد ضرورية بالغير اذ لا بد لها من علة فتكون ضرورية لها فلا يكون السلب ممكنا واذا لم يتم مقدمة من مقدمات الشك اندفع الشك اذ بطلان مبنى الشئ يستلزم بطلانه فتأمل (ومن ههنا) أى من أجل ان دوام الامكان لا يستلزم امكان الدوام (يستبين) أى يظهر (ان أزلية الامكان) بمعنى انه ممكن من الازل وجوده (وامكان الازلية) أى الممكن وجوده فى الازل (لا يتلازمان) أى ليس بينهما تلازم بحيث يستلزم أحدهما الآخر وذلك لانا اذا قلنا امكانه أزلى أى ثابت فى الازل كان الازل ظرفا للامكان فيكون معناه انّ ذلك الشئ متصف بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف واذا قلنا أزليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده فصار معناه انّ وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم انّ الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يمكن وجود الشئ فى الجملة امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه ما من الوجوه وهنا ليس كذلك وهذا تعريض على السيد السند القائل باستلزام أزلية الامكان امكان الازلية واستدل عليه فى شرح المواقف بان امكانه اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من أجزاء

الازل فيكون عدم منعه أمرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع أجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية واستلزام امكان الازلية لازلية الامكان ظاهر فبينهما تلازم ورد هذا الاستدلال بان قوله فى شئ من أجزاء الازل فى قوله لم يكن هو مانعا من قبول الوجود اما متعلق بقوله مانعا أو بقوله بالوجود فعلى التقدير الاول هو بعينه أزلية الامكان ليس سواه وعلى التقدير الثانى هو أول المسئلة والنزاع فيه فمن قال بعدم التلازم بينهما فكيف يسلمه فهو مصادرة على المطلوب وقد يمنع قوله لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وبيانه ان القول بانه اذا كان مستمرا فى الازل لم يكن هو مانعا من قبول الوجود فى شئ من أجزاء الازل ان أريد ههنا الاستمرار أى عدم المنع من الوجود مستمرا فى جميع أجزاء الازل فهى ممنوعة بجواز ان يمكن له الوجود فيما لا يزال فى الازل وان أريد منها أعم من استمرار الوجود بان يزيل الوجود فهى مسلمة لكن لزوم المطلوب ممنوع فانه استمرار عدم منعه من الوجود فى جميع أجزاء الازل وهو غير لازم واللازم أعم منه فافهم فانه دقيق وقد ينتقض بأجزائه فى استلزام بقاء الامكان لامكان البقاء واستلزام زمانية الامكان لامكان الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان وامكان وجود ما هو الى الوجود فى الزمان بل فى الازمنة الغير المتناهية فحاصل الكلام ان امكان الوجود من حيث هو نفس التقرر لا يستلزم امكان الوجود المخصوص الذى هو الوجود الازلى من حيث هو أزلى ضرورة عدم استلزام امكان العام الامكان الخاص لجواز ان يكون وجود الشئ ممتنعا فى الازل مع ثبوت امكانه فيه (هذا) أى خذوا فلفظ ها اسم فعل وذا اسم اشارة ويحتمل أن يكون الفعل محذوفا والهاء للتنبيه دخلت على اسم الاشارة وهو مفعوله (والخاصتان) أى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتان (ينعكسان الى عامتين) أى المشروطة العامة والعرفية العامة لا مطلقا بل الى المقيدتين مع اللادوام (فى البعض) وأما انعكاسهما الى العامتين فلان العامتين لازمتان للاعم منهما وهو المشروطة العامة والعرفية العامة فانهما ينعكسان الى نفسهما ولازم الاعم لازم الاخص فيكونان لازمتين للخاصتين أيضا فينعكسان الى عامتين وأما تقييدهما باللادوام فى البعض (لان اللادوام الاصل) موجبة مطلقة لكون الاصل سالبة مقيدة به واللادوام يخالف فى الكيف لما هو مقيد به فيكون موجبة مطلقة كلية لكونه اشارة الى مطلقة عامة (وهى) أى الموجبة المطلقة (انما تنعكس الى موجبة

جزئيـة مطلقة) والجزئية لازمة للادوام الاصـلى وهو لكونه جزأ من المركبة لازم لها ولازم اللازم لازم مثـلا قولنا اذا صـدق لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لادائما أى كل كاتب ساكن الاصابع بالفـعل وهى تنعـكس الى قولنا لاشيء من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع لادائما فى البعض أى بعض ساكن الاصابع كاتب بالفـعل ولا يصـدق كلية لصدق بعض الساكن كالارض ليس بكاتب دائما وأشار المصـنف رحمه الله تعالى الى عـدم انعكاسها الى كليـة بقوله (ولو تدبرت) أى تأملت حق التأمل (فى قولنـا لاشيء من الكاتب بساكن) وحذف قيد الاصابع يظهر النقض (مادام كاتبا لادائما) أى كل كاتب ساكن الاصابع بالفـعل (تيقنت) أى علمت علمـا يقينيا لاشبهة فيه (انهـما) أى الخاصتان (لاتنعـكسان) كنفسهما أى الى العامتين مع قيد اللادوام فى الكل فانه يكذب العكس الكلى فى المثال المذكور وهو قولنا لاشيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لادائما أى كل ساكن كاتب بالفـعل لان أحـد جزئيه وهى المطلقـة العامة الكلية كاذبة لصدق نقيضـها وهو بعض الساكن ليس بكاتب دائما وهو الارض فقيد باللادوام فى البعض لصـدق العكس كما عرفت (ولا عكس للبواقى) قال فى الحاشـية وهى العرفية المطلقة والمنتشرة المطلقـة والمطلقـة العامـة والممكنة العامة من البسائط والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والممكنة الخاصة من المركبات انتهى (فان أخصها) أى أخص البواقى (الوقتيـة) فانها يتحقق فيها جميع القضايا المذكورة من غير عكس (وهى لاتنعكس) أى الوقتية (الى الممكنة) العامة يعنى الى الاعم من القضايا فكيف تنعـكس الى الاخص فان صدق الاخص فى عكسها بدون الاعم يستلزم وجود الاخص بدونه فلم يبق الخاص خاصا ولا العام عاما فاذا لم يكن الاعم لازما صادقا فى عكسـه لم يكن الاخص لازما البتـة فاما لم تنعكس الوقتية الى الممكنة لم تنعكس الى قضـية أصلا وعدم انعكاس الوقتية يوجب عدم انعكاس الثمانية الباقية فان عدم انعكاس الاخص يسـتلزم عدم انعكاس الاعم وبين المصـنف رحمه الله تعالى عـدم انعكاس الوقتيـة بقوله (لصدق قولنا لاشيء من القـمر بمنخسف بالتوقيت) أى فى وقت معين وهو وقت التربيـع عند عـدم حيلولة الارض بينه وبين الشمس (لادائما) أى كل قمر منخسف بالفـعل (مع كذب) عكسه (وهو بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان) لصـدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة فاذا لم يكن الاعم الذى هو الممكنة لازما لم يكن الاخص منها لازما البتـة فلا يصدق فى عكسه قضية أصلا ولما فرغ المصنف رحمه الله

تعالى من بيان عكوس السوالب الكلية شرع فى بيان عكوس السوالب الجزئية فقال (ومن السوالب الجزئية لاتنعكس الا الخاصتان) المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الجزئيتان دون غيرهما (فانهما) أى الخاصتان (تنعكسان كنفسهما) أى يكون عكس الخاصتين خاصتين (لان الوصفين) أى وصف الموضوع ووصف المحمول (متنافيان فى ذات واحدة بحكم الجزء الاول) من الاصل وهو مثلا قولنا بعض الكاتب ليس بساكن مادام كاتبا اذ معناه سلب المحمول عن ذات الموضوع مادامت متصفة بوصف الموضوع فيحكم ان الوصفين لا يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة (وقد اجتمعا) أى الوصفان (فيها) أى فى تلك الذات الواحدة (بحكم الجزء الثانى) من الاصل هو مثلا قولنا بعض الكاتب ساكن بالفعل اذ معناه ان ذات الموضوع متصفة بوصف المحمول بالفعل (فتلك الذات) أى ذات الموضوع (مالم تكن ب) أى لم يصدق عليها المحمول (مادام ج) أى مادام اتصافها بوصف الموضوع (لاتكون) تلك الذات (ج) بحيث يصدق عليه مفهوم الموضوع (مادام ب) أى مادام اتصافها بوصف المحمول هذا هو العكس (وهو المطلوب) حاصله ان المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة السالبتين الجزئيتين تنعكسان الى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كذلك لا غير فانه اذا صدق قولنا بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع مادام كاتبا بالضرورة أو بالدوام لادائما أى بعض الكاتب ساكن بالفعل يصدق فى عكسه بعض الساكن ليس بكاتب مادام ساكنا لادائما أى بعض الساكن كاتب بالفعل لان ذات الكاتب التى نفرضه ضاحكا وغيره مثلا متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة ولم تكن بوصف المحمول وهو السكون فالوصفان متنافيان لايجتمعان فى تلك الذات بحكم الجزء الاول من الاصل وهو المشروطة العامة والعرفية العامة فانهما سالبتان ويحكم فيهما بسلب أحدهما عن الآخر مادام الوصف فكيف يجتمعان فى ذات واحدة وقد اجتمعا فيها بحكم الجزء الثانى وهو اللادوام من الاصل لانه موجبة مطلقة يحكم فيها باجتماع أحدهما مع الآخر بالفعل فالذات المتحقق فيها الوصفان هو ذات الكاتب الذى نفرضه ضاحكا مالم تكن متصفة بوصف المحمول وهو سكون الاصابع مادام اتصافها بوصف الكتابة كما هو مفهوم الاصل مع ضم اللادوام لاتكون متصفة بوصف الموضوع وهو الكتابة مادام اتصافها بوصف المحمول وهو سكون الاصابع وهو المطلوب المفهوم من العكس مع ضم اللادوام اللازم للادوام الاصلى • فان قلت ان الدليل الذى يثبت به انعكاس الخاصتين يجرى فى اثبات انعكاس العامتين أيضا

فى العكس من السوالب الجزئية العامتان أيضا فكيف يصح قوله ومن السوالب الجزئية لاتنعكس الا الخاصتان بيان جر يانه ان الوصفين مثلا فى قولنا بعض الكاتب ليس بساكن مادام كاتبا متنافيان فما هو ساكن ليس بكاتب والا لكان كاتبا فى بعض أوقات كونه ساكنا فقد اجتمع الوصفان فى ذات واحدة وقد كانا متنافيين هذا خلف فثبت ان بعض الساكن ليس بكاتب مادام ساكنا • قلت ان الانعكاس انما يلزم اذا كانت ذاتهما واحدة ومتصادقة وفى العامتين ليس كذلك اذ من الجائز ان يكون الذاتان متغايرتين كما فى قولنا الحيوان ليس بانسان مادام حيوانا فان وصفى الحيوانية والانسانية متنافيان فى الذات بعض الحيوان كالفرس مثلا ولا يلزم منه تنافيهما فى ذات الانسان لصدق قولنا بالضرورة كل انسان حيوان بخلاف الخاصتين فان اتحاد ذات الموضوع والمحمول فيهما واجب بحكم اللادوام فيلزم العكس كما عرفت وأما عدم انعكاس ماسوى الخاصتين من المركبات فلان أخصها الوقتية وهى لاتنعكس الى الممكنة كما عرفت فلا تنعكس باقيها اذ عدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لما مر وأما من البسائط فلان أخصها الضرورية المطلقة وهى لاتنعكس فانه يصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة مع كذب قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام واذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم ولما فرغ من بيان انعكاس السوالب شرع فى بيان انعكاس الموجبات فقال (ومن الموجبات) أى من القضايا الموجبة سواء كانت كلية أو جزئية (تنعكس الوجوديتان) أى الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة (والوقتيتان) أى الوقتية والمنتشرة من المركبات (والمطلقة العامة) من البسائط (مطلقة عامة) أى يكون عكس جميع هذه القضايا مطلقة عامة فانه اذا صدق بعض الانسان كاتب بالفعل لادائما أو لا بالضرورة أو فى وقت معين أو فى وقت ما لادائما أو بالفعل فيصدق عكسه بعض الكاتب انسان بالفعل وهو المطلوب واستدل عليه (بالخلف) بان يقال لو لم يصدق بعض الكاتب انسان بالفعل فى عكس هذه القضايا المذكورة يصدق نقيضه وهو لاشئ من الكاتب بانسان دائما ونضم هذا النقيض الى الاصل بان نجعل الكلية كبرى الشكل الاول والاصل لايجابه صغراه فقلنا بعض الانسان كاتب ولاشئ من الكاتب بانسان فينتج بعض الانسان ليس بانسان دائما هذا خلف وما يلزم منه الخلف وهو النقيض يكون باطلا فاذا صار نقيض العكس باطلا يكون العكس حقا (و بالافتراض) أى قد يستدل على العكس

بالافتراض (وهو) أى الافتراض (ان يفرض ذات الموضوع شيأ ويحمل عليه) أى على هذا الشئ (وصف الموضوع) ويجعل قضية (ووصف المحمول) ويجعل قضية أخرى (فنقول نفرض ج) الموضوع (الذى هو ب) فى قولنا كل ج ب (د) أى نسميه (د) فدب صادق اذ ج ب فرض صدقه وفيه ب محمول على ج و يفرض ج د فكان عينه وكان ج ب فيكون ما هو عينه وهو دب البتة (و) يصدق (دج) لصدق الوصف العنوانى للموضوع عليه بالفعل فحصل الشكل الثالث من القياس وهو كل دب وكل دج (فبعض ب ج بالفعل) أى نتيجته (من الشكل الثالث) لا يقال ان انتاج الشكل الثالث موقوف على عكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول واذا كان اثبات العكس بالشكل الثالث وكان موقوفا على انتاجه فصار دورا فكيف يثبت بالافتراض المستلزم للدور • لانا نقول نبين على هذا التقدير انتاج الشكل الثالث بطريق آخر لئلا يلزم الدور وقد يقال فى الجواب ان عادة القوم وان جرت فى ترتيب الافتراض على هيئة الشكل الثالث لكن لا قياس ههنا من الشكل الثالث لانتفاء الحد الاوسط اذ ليس وصف ثالث يكون وسطا اذ الشئ المفروض هو اعتبار ذات الموضوع غير معنون او وصف الموضوع لانه يحمل هذا الوصف على الذات ولا يلزم حمل الشئ على نفسه أو يقال ليس المقصود اثبات المطلوب بالافتراض على هذه الهيئة بل المراد اثبات المطلوب بهذا المنهج وهو ان الوصفين اذا اجتمعا فى ذات واحدة يحمل أحدهما على الآخر فالمعتبر بالمحمول يثبت له الموضوع وهذا هو المطلوب (وبالعكس) أى يستدل على العكس بالعكس (وهو) أى الاستدلال بالعكس ان يعكس نقيض العكس وهو السالبة الدائمة كقولنا لا شئ من ب ج دائما فى المثال المفروض ليرتد العكس (الى ما ينافى الاصل) أى ما ينافى أصل القضية سواء كان مناقضا له أو ضده وهو لا شئ من ج ب دائما فانه ينافى الاصل وضده ان كان كليا نحو كل ج ب ونقيضه ان كان جزئيا نحو بعض ب ج فلذا أورد لفظ المنافى دون المناقض فافهم • فان قلت قد يثبت بالاستدلال لزوم المطلقة فى عكس هذه الموجهات ولا يثبت به كونها عكسا لها اذ العكس يكون أخص لازم ولا يعلم كون المطلقة العامة أخص لازم لهما ما لم يعلم نفى لزوم الزائد على الاطلاق وهو بعد غير معلوم • قلت نعلم عدم لزوم الزائد بان الوقتية الكلية أخص القضايا المذكورة وهى لا تنعكس الى الاخص من المطلقة كالحينية لجواز تنافى وصف الموضوع والمحمول فلا يصدق وصف الموضوع على ذات المحمول حين اتصافه بوصف المحمول مثلا يصدق كل منخسف

مضيء بالتوقيت لا دائما ويكذب بعض المضيء منخسف حين هو مضيء وعدم انعكاس
الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم لا يقال انه حينئذ تبين بالمثال المفروض انعكاس المطلقة
فقط ولا يظهر حال البواقي مع ان كلا منهما ينعكس الى المطلقة • لانا نقول المطلقة أعم
منها وانعكاس الاعم مستلزم لانعكاس الاخص فحال عكس البواقي يعلم بها فلا حاجة الى
بيانها من الموجبات (وينعكس الدائمتان) أي الضرورية الموجبة الدائمة الموجبة
(والعامتان) أي المشروطة العامة الموجبة والعرفية العامة الموجبة (حينية مطلقة)
أي يكون عكس هذه القضايا الاربعة حينية مطلقة (بالوجوه المذكورة) أي بالخلف
والافتراض والعكس أما انعكاس الدائمتين الموجبتين الى حينية مطلقة موجبة جزئية
بالخلف بانه اذا لم تصدق الحينية المطلقة الموجبة الجزئية يصدق نقيضها معها وهو السالبة
الكلية العرفية العامة واذا ضم الى الاصل وينتج سلب الشيء عن نفسه نحو قولنا كل انسان
حيوان أو بعضه حيوان بالضرورة أو بالدوام فان لم يصدق عكسه وهو بعض الحيوان
انسان بالفعل حين هو حيوان لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بانسان دائما مادام
حيوانا ونضمه مع الاصل وهو بعض الانسان حيوان ونقول بعض الانسان حيوان ولا
شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء من الانسان أو ليس بعضه بانسان دائما مادام انسانا
وهذا هو سلب الشيء عن نفسه وكذا حال انعكاس العامتين الى حينية مطلقة والافتراض
والعكس ههنا مثل ما عرفت سابقا (و) تنعكس (الخاصتان) أي المشروطة الخاصة
الموجبة والعرفية الخاصة الموجبة (حينية لا دائمة) أي تنعكس حينية مقيدة باللادوام
الذاتي (أما) لزوم (الحينية فلانها لازمة للعامتين ولازم العام) وهو ههنا العامتان والحينية
لازمة لهما كما عرفت (لازم للخاص) وهو ههنا الخاصتان فتكون الحينية لازمة لهما أيضا
فصار عكسهما حينية (وأما) لزوم (اللادوام) في العكس (فلولاه) أي لولا ذلك
اللزوم (لدام العنوان) أي عنوان الموضوع أعني ج (فدام المحمول) أعني ب في
الاصل بناء على استلزام دوام المشروط دوام الشرط فدام الباء لدوام الجيم (وقد
فرض) المحمول في الاصل وهو ب لا دائما هذا خلف) فيصدق بعض ب ج حين هو ب
لا دائما وهو المطلوب حاصله ان اللادوام لو لم يصدق لصدق الدوام مثلا البعض الذي
هو ج حين هو ب ليس ج بالاطلاق صادق والا لصدق انه ج دائما فيكون ب دائما لدوام
الباء بدوام الجيم وقد فرض في الاصل ان ج ب لا دائما هذا خلف فيصدق اللادوام وهو
المطلوب

﴿ فصــل ﴾ (عكس النقيض تبــديل نقيضى الطرفين) أى نقيض الموضوع ونقيض المحمول فى الحمليــة ونقيض المقدم ونقيض التالى فى الشرطيــة واطلاقــه أيضا على معنيــين المصــدرى والقضية الحاصلة بعــد التبديل كاطلاق العــكس المستوى عليهــما والمراد من تبديل نقيضى الطرفين ان يؤخذ نقيضاهما لهما ويجعل نقيض الثانى جزأ أولا ونقيض الاول جزأ ثانيا (مع بقاء الصدق) أى لو فرض الاصل صادقا يلزم منه صدق العــكس لانه لا بد من صدق الاصل (و) بقاء (الــكيف) أى الايجاب والسلب بمعنى انه لو كان الاصل موجبا كان العــكس موجبا ولو كان سالبا كان سالبا هذا عند المتقدمين (وأما عند المتأخرين) من المنطقيين فعنى عكس النقيض (جعل نقيض الجزء الثانى) من الاصل سواء كان محمولا أو تاليا جزأ (أولا) من العــكس بان يكون موضوعا أو مقدما له (و) يجعل (عين) الجزء (الاول) من الاصل لا نقيضه سواء كان موضوعا أو مقدما جزأ (ثانيا) من العــكس بان يكون محمولا أو تاليا له (مع مخالفة الــكيف) أى الايجاب والســلب يعــنى لو كان الاصل موجبا كان العــكس سالبا ولو كان الاصل سالبا كان العــكس موجبا (مع محافظة الصدق) أى لو فرض صدق الاصل يلزم منه صدق العــكس لانهــما صادقان فى الواقع هذا اصطلاح المتأخرين باعتبار المعنى المصدرى وقد يطلق على القضية التى هى أخص القضايا اللازمة للاصل مع المخالفة فى الــكيف والموافقة فى الصدق ووجه تسمية هذا العكس بعكس النقيض على اصطلاح المتقدمين لاخذ نقيضى الطرفين وعكسهما وأما على اصــطلاح المتأخرين فبالنظر الى الجزء الثانى من الاصل لانه أخذ نقيضه وعكس بان يجعــله جزأ أولا لا بالنظر الى الجزء الثانى من الاصل لانه وان عكس لــكن لا يوجد نقيضــه وقال فى بعض الشروح وجه عدول المتأخرين عن مذهب القدماء مع كونه أسهل ان المتأخرين زعموا ان أدلة القــدماء على بيان عكوس المــوجبات والسوالب بهــذا العكس غــير تامة لورود المنع والنقض أما الاول فــلانه اذا صــدق قولنا كل انسان حيوان صــدق قولنا كلما ليس بحيوان ليس بانسان والا يصدق نقيضه وهو بعض ما ليس بحيوان انسان وينعــكس الى قولنا بعض الانسان ليس بحيوان وهذا ينافى الاصل لانه كان كل انسان حيوان واذا ضم عكس النقيض اليه بان يقال كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان ينتج بعض الحيوان ليس بحيوان فيلزم سلب الشىء عن نفسه وهو محال فيرد عليه المنع بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كلما ليس بحيوان ليس بانسان لصدق بعض ما ليس بحيوان انسان بل تصدق فى نقيضــه السالبة الجزئية وهى قــولنا ليس كلــما ليس بحيوان ليس بانسان وهو أعــم من قولنا بعض ما ليس بحيوان انسان

اذا السالبة أعم من الموجبة لانها قد تصدق بعدم الموضوع وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فلا يلزم صدق بعض ما ليس بحيوان انسان حتى يلزم المحال فلا يلزم صدق العكس لامكان صدق نقيضه وهى السالبة الجزئية وأما الثانى فلان العكس بالمعنى الذى ذكره القدماء ليس بصادق فى القضايا الموجبات التى محمولاتها من المفهومات الشاملة كالشئ والامكان والسوالب التى موضوعاتها من نقائض تلك المفهومات الشاملة وليست محمولاتها منها نحو قولنا كل انسان شئ ولا شئ من اللاشئ بانسان صادق مع ان العكس بالمعنى الذى ذكره القدماء كاذب وهو قولنا كلما ليس بشئ ليس بانسان صادق وكلما ليس بانسان شئ هذا فى الحمليات وأما الشرطيات فلانه يمنع قولهم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم اذ من الجائز ان يكون اللازم محالا فيجوز ان يستلزم المحال محالا آخر وهو عدم لزوم انتفاء الملزوم والجواب عنهما من جانب المتقدمين ان الاحكام مخصوصة بما سوى الامور الشاملة ونقائضها والتعميم انما هو بقدر الطاقة البشرية فان النقيض يؤخذ سلبيا لا عدوليا فصار سالبة الطرفين فحينئذ سلبها يستلزم الايجاب وهى تصدق بدون وجود الموضوع فلو كان سلبها أيضا يصدق بدونه يلزم اجتماع النقيضين لان الايجاب الذى يستلزمه نقيض الوجود بخلاف العدول فانه يصدق بوجود الموضوع فسلبه يصدق بدونه فتلك لا تستلزم الموجبة الجزئية والبديهية تحكم باستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم (والمعتبر فى العلوم) الحكمية والقياسات (هو) المعنى (الاول وهو) مصطلح القدماء لانه أقرب الى الذهن وأسهل (وحكم) القضايا (والموجبات ههنا) أى فى عكس النقيض (حكم) القضايا (السوالب فى) العكس (المستقيم) والمستوى فعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية ولا تنعكس الموجبة الجزئية أصلا كما يكون العكس المستقيم للسالبة كلية ولا تنعكس السالبة الجزئية أصلا وكذلك تنعكس الدائمتان الموجبتان الكليتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية لا دائمة فى البعض على المشهور وعلى ما قاله المصنف رحمه الله تعالى الاربعة الاولى تنعكس كنفسها ولا تنعكس البواقى وكذا الحال فى الشرطيات (وبالعكس) أى حكم السوالب فى عكس النقيض حكم الموجبات فى العكس المستقيم فالسالبة سواء كانت كلية أو جزئية تنعكس سالبة جزئية وكذلك تنعكس الدائمتان والعامتان بهذا العكس أجنبية مطلقة جزئية والخاصتان حينية لا دائمة جزئية والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة جزئية (والبيان) أى الدليل فى عكس النقيض (ماهو البيان) أى الدليل فى العكس المستوى تفصيله لا يليق بهذا المختصر فعليك بالتذكر بما فى العكس المستوى أو

الرجوع الى الكتب المطولة المصنفة فى هذا العلم (وههنا) أى فى عكس النقيض باعتبار اللزوم (شك من وجهين الاول ان قولنا كل لا اجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق مع ان عكسه) أى عكس النقيض بهذا القول (وهو كل شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب) حاصله ان لزوم عكس النقيض يقتضى عدم التخلف فى مادة من المواد مع انه يتخلف فى بعض المواد فان كل لا اجتماع النقيضين لاشريك البارى صادق وعكسه كل شريك البارى اجتماع النقيضين كاذب لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع وهو ليس بموجود ولو قطع النظر عن هذا الاقتضاء لايجوز العقل ثبوت المحمول لذات الموضوع ههنا لعدم المناسبة بينهما بل يجزم بعدم الثبوت واذا تخلف عكس النقيض عن الاصل فى هذه المادة فلم يلزم فى كل مادة فانتقض به لزوم عكس النقيض له (ولك أن تلتزم صدقه) أى صدق العكس فى هذه الصورة (حقيقة) حاصله انه لالزوم بين الاصل والعكس فى انه لو صدق أحدهما خارجية لصدق الآخر كذلك فلا مضايقة فى كون الاصل خارجية والعكس حقيقية فيلزم صدق العكس ههنا حقيقية بمعنى انه لو وجد شريك البارى و يكون متصفا بهذا الوصف يثبت له اجتماع النقيضين لان المحال يستلزم محالا آخر (فافهم) لعله اشارة الى الاستلزام بين المحالين اللذين ليس بينهما علاقة أصلا و يأبى العقل السليم عن التصادق بين الممتنعات من غير علاقة أصلا او اشارة الى انه لابد من الموافقة بين العكس والاصل فى الافراد أو الى ماهو المشهور من اعتبار امكان الافراد فى موضوع الحقيقية والحق الجواب بالتخصيص فافهم (ومن ههنا) أى من ذلك الالتزام (أمكن لك التزام تصادق الممتنعات كلها) بان يحمل أحدها على الآخر و بالعكس فاذا رفع محال اذا جعل موضوعا لرفع محال آخر تحصل قضية موجبة صادقة فيكون عكس نقيضها صادقا أيضا فالممتنعات كلها متصادقة (فكان الامتناع عدم واحد) لاتكثر فيه أصلا ولا تمايز فى العدمات من حيث العدمية وهذا الكلام يحتمل الوجهين الاول ان يكون تفريعا على التصادق وهو أقرب الثانى ان يكون دليلا على التصادق بان الامتناع عدم واحد لا تكثر فيه فى ذاته ولا تمايز فى أفراده من حيث العدمية وكذا الممتنعات والمعدومات فالممتنعات متحدات فى أنفسها فيصير أحدهما محمولا على الآخر لان المراد من الحمل هو الاتحاد فثبت التصادق بين الممتنعات كلها اذا التزام التصادق فى البعض دون البعض انما هو من جهة الامتناع والامتناع عدم واحد مشترك فى جميع الممتنعات كلها فامكن ذلك الالتزام فى الجميع وايراد كلمة كان دالة على الشك اما بان الثابت بالدليل كون مطلق العدم بمعنى واحد لافرد من

أفراده فكونه معنى واحدا لا يصير متصادقا أو امكان التزام التصادق فى الشكل لا يدل على كونه معنى واحدا لاحتمال الاشتراك اللفظى فتأمل فيه (كما ان الوجوب) وهو ضرورة الوجود (وجود واحد) أى اثبات واحد هذا تأييده وتشبيه لكون الامتناع عدما واحدا ويحتمل الاشارة الى ان الوجوب والوجود واحد والامتناع مقابل له فلا بد ان يكون معنى واحدا والا لم يبق التقابل بينهما وبه يتم الدليل على توحيد الواجب ويندفع به شبهة ابن كمونة فى توحيده تقرير الشبهة انه لم لا يجوز ان يكون للواجب هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه يصدق عليهما مفهوم الواجب بحيث يكون عارضا لهما ومنتزعا عنهما فلا يثبت توحيد الواجب ووجه الاندفاع ان مفهوم الوجوب الذاتى يقتضى عينية الوجود والتشخص وعينية جميع كماله فهو بازاء جميع ماهو فى هوية الواجب تعالى من الماهية والوجود والتشخص وغيرها فلا يقع هذا المفهوم على هويتين والا لكانت احدى تينك الهويتين بعينها هى الاخرى أو تلك الهوية بعينها هويتين متباينتين فى الوجوب الذاتى نفس تأكد التقرر وتمحض الوجود الواحد القائم بنفسه ومن ههنا يتم البيان فى توحيد الواجب تعالى فتلخيص الكلام انه كما ان الوجوب وجود واحد كذلك الامتناع عدم واحد بازاء جميع ما يعتبر فى الممتنع من النقصانات فكما ان الوجوب الذاتى يستحيل أن يقع على هويتين كذلك الامتناع يستحيل ان يقع على ذاتين ممتنعتين والمفهومات المستحيلة كشريك البارى واجتماع النقيضين والخلاء وغيرها كلها عنوانات للذات الواحدة الممتنعة والحقيقة الباطلة المعدومة فتفكر وتأمل (ويتأكد) أى يتقرر عطف على أمكن أى من ههنا يتأكد (التجويز) للعقل (فى استلزام المحال محالا مطلقا) سواء كان بينهما علاقة أولا وجه التأكيد انه يثبت بما ذكر فى هذا المقام من صدق العكس حقيقية من غير علاقة بين المحالين فى الصورة المذكورة ان الاستلزام بين الشيئين اما أن يكون بينهما علاقة أو يكونان من الممتنعات والمحالات وفيهما التصادق فاستلزام أحدهما الآخر لا يقتضى العلاقة (والثانى) أى أى الوجه الثانى من الوجهين للشك ولما كان موقوفا على تمهيد مقدمة قال (ولنمهد) أى نصلح (مقدمة ونسويها) أولا وفى القاموس تمهيد الامر تسويته واصلاحه (وهى) أى المقدمة الممهدة (كلما لم يستلزم وجوده) أى وجود الشىء (رفع عدم واقعى) أى نفى عدم فى الواقع (كان) هذا الشىء الذى لا يكون من وجوده رفع عدم فى الواقع (موجودا دائما) بحيث لا يسبقه عدم أصلا اذا العدم اللاحق لا سبيل اليه للاجماع على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (والا) أى وان لم يكن موجودا دائما بل

يكون له عدم ثم وجد (استلزم وجوده رفع ذلك العدم) والا اجتمع النقيضان فاذا اجتمع تثبت هذه المقدمة (فنقول كلما وجد الحادث) أي الذي وجوده بعد العدم (استلزم وجوده) أي وجود هذا الحادث (رفع عدم في الواقع) ولا شك انه صادق (وهو) أي هذا القول (ينعكس بهذا العكس) أي بعكس النقيض (الى ماينافي المقدمة الممهدة) اذ عكسه كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يوجد الحادث والمقدمة الممهدة ان كل مالم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما ولا شك في المنافاة بينهما فالعكس كاذب مع صدق الاصل فانتقضت القاعدة الكلية من لزوم العكس للاصل • فان قلت ان المراد هنا في كل مالم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يوجد الحادث ومعناه ان الحادث لولم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يوجد وفي المقدمة الممهدة ليس ذكر الحادث ليكون منافيا لها • قلت والمراد بكلمة ما في المقدمة الممهدة عام شامل للقديم والحادث فيثبت وجود الحادث أيضا دائما وقد يثبت بعكس النقيض عدم وجودها فحصلت المنافاة فيلزم المحذور وأصل هذا الشك منقول عن ابن كمونة المسمى بافتخار الشياطين وحاصل تقريرها بعد تمهيد المقدمة الممهدة ان الحوادث اليومية وكذا سائر الجائزات والممكنات لا يستلزم وجودها في الواقع رفع عدم واقعي والا لكان الاستلزام لازما لوجود الحوادث اذ لولم يكن لازما لبطل أصل الملازمة فكان الاستلزام لرفع عدم واقعي لازما لوجود الحوادث والعكس يستلزم رفع اللازم ورفعه يستلزم رفع الملزوم فعلى تقدير عدم الاستلزام يلزم عدم الحوادث وهو مناف للمقدمة الممهدة اذ هي تقتضي وجودها دائما وماينافيها باطل فثبت ان وجود الحوادث غير مستلزم لرفع العدم فيلزم ان تكون موجودة دائما فاذن يلزم قدم العالم بجميع أجزائه قدمادهريا هذا خلف والعقلاء في دفعها كالحبازين في الصحارى ودفعه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (وحله) أي حل هذا الشك (منع المنافاة بين الموجبتين اللزوميتين وان كان تالياهما) أي تاليا هاتين الموجبتين (نقيضين) بان يكون أحدهما نقيضا للآخر حاصل الحل ان المقدمة الممهدة وهي قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما وعكس النقيض وهو قولنا كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يكن موجودا لا منافاة بينهما ليلزم كذبه ويثبت ماقال ابن كمونة لانهما قضيتان لزوميتان تالياهما وهما قولنا كان موجودا وقولنا لم يكن الحادث موجودا نقيضين ولا يلزم منه التناقض بين القضيتين لجواز كون المقدم فيهما محالا يستلزم النقيضين بناء على استلزام المحال للمحال فصدق العكس وبطل ماقال ابن كمونة قال السيد سيد العلماء وسند

الاولياء حافظ سنة سيد المرسلين والبالغ لاقصى مقامات العارفين مولانا نظام الملة والدين قدس سره ان تلك المقدمة ليست متصلة بل حملية ولعله لم يرد ما يتراءى من ظاهر العبارة بل أراد انه كل شيء لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما فاقول لو أراد بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم فالكبرى ممنوعة وان أراد به الموجود فلا نسلم كذب النتيجة فان المحال على ما نص عليه هو مجامعة الثبوت للنفي في الواقع فهي غير لازمة من تلك فان تقدير عدم الاستلزام في الحادث ممتنع والاستلزام متحقق ولا منافاة بين العدم الفرضي والوجود الواقعي انتهى كلامه وقد يجاب عنه بانه لا منافاة بين المقدمة الممهدة والعكس فان رفع الاستلزام المأخوذ فيهما ليس على نحو واحد اذ رفع الاستلزام على نحوين الاول ان يكون من بدء الامر بان لا يكون بين دخول الشيء في عالم الوجود ورفع العدم ملازمة أصلا في نفس الامر كما في الموجود فانه لا يكون بين وجوده و رفع العدم ملازمة اذ لا عدم ههنا أصلا والثاني رفع الاستلزام بعد تحققه كما في الحوادث اليومية فان دخولها في الوجود مستلزم لرفع العدم البتة فرفعه بعد تحققه وهو غير مناف للمقدمة الممهدة اذ الرفع فيها على النحو الاول وههنا على النحو الثاني وقد ضعف هذا الجواب بعضهم بان حاصل الشبهة ان وجود الحوادث مستلزم لرفع العدم بلا شبهة فيكون استلزامه للرفع أيضا لازما لا بقاء أصل الاستلزام وقد تقرر ان عدم اللازم بأي نحو كان من بدء الامر أو عدما بعد تحققه يستلزم عدم الملزوم فيكون عدم استلزام الرفع في الحوادث بأي نحو تحقق ملزوما بعدمها فحينئذ يكون منافيا للمقدمة الممهدة اذ هي تحكم بوجود الحوادث دائما اذا كان رفع الاستلزام من بدء الامر وهذا يحكم بعدمها على جميع الانحاء ولا شك في المنافاة بينهما فافهم (ولها) أي لتلك الشبهة (تقريرات كثيرة) مختلفة بحسب اختلاف المقامات (مزلة الاقدام) أي لا تستقر الاقدام بل تتزلزل فيها منها انه كلما وجد الحادث لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وكلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا في الازل ينتج اذا وجد الحادث كان موجودا في الازل هذا خلف أما الكبرى فلانه لو لم يكن موجودا في الازل و وجد فيما لا يزال استلزم وجوده رفع عدم واقعي وأما الصغرى فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه أي كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو ينعكس الى ما ينافي الكبرى المثبتة ومنها ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وكلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي فهو موجود فتنتج الصغرى الحملية مع الكبرى الشرطية ان اجتماع النقيضين موجود بيان الكبرى انه كلما لم يكن الشيء موجودا استلزم وجوده

رفع عدم واقعي بمعنى انه لو وجد لكان وجوده رفعا للعدم وهي تنعكس بعكس النقيض الى الكبرى وهي كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا دائما وأما بيان الصغرى فهو ان اجتماع النقيضين لو استلزم وجوده رفع العدم بالمعنى المذكور لكان وجوده الملزوم لرفع العدم ملزوما ومالا ستلزام رفع العدم أيضا اذ المستلزم للشيء مستلزم لاستلزامه فكلما لم يكن وجوده مستلزما لرفع العدم الواقعي كان معدوما لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لكن استلزام عدم الاستلزام المذكور ينافي الكبرى المثبتة فيكون باطلا فيكون لازمه وهو استلزام اجتماع النقيضين لرفع العدم الواقعي باطلا فيثبت ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي وهو المطلوب واذا ثبت مقدمتا القياس احداهما ان اجتماع النقيضين لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والاخرى ان كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي كان موجودا فيحصل مع انضمامها نتيجة وهي ان اجتماع النقيضين موجود هذا خلف فافهم ومنها في اثبات قدم العالم كما عرفت في بيان تقرير الشبهة على ما نقل عن ابن كمونة وان شئت الاستيعاب فارجع الى الشروح المطولة وغيرها من الكتب المصنفة المبسوطة ويكفي هذا القدر في هذا الباب لحل ما في الكتاب والله تعالى أعلم بالصواب ولما فرغ من مبادي مبحث التصديق شرع في مقاصده فقال (فصل) (الموصل القريب الى التصديق) سواء كان ظنيا أو قطعيا (حجة ودليل) ولا يخفى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وفي هذا اشارة الى اتحاد الدليل مع الحجة وترادفهما وقد يطلق الدليل على القياس بل على القطعي منه (ولا بد من مناسبة) بين الدال والمدلول وهما الموصل والتصديق (وتلك) المناسبة (اما باشتمال) أي باشتمال الدليل على المدلول كما في القياس الاقتراني فانه استدلال بحال الكلي على الجزئي أو باشتمال المدلول على الدليل كما في الاستقراء فانه استدلال بحال الجزئيات على الكلي أو باشتمال الثالث عليهما كما في التمثيل فانه استدلال بحال الجزئي على جزئي آخر بعلة جامعة تشملهما (أو استلزام) أي تكون تلك المناسبة باستلزام الموصل للتصديق من غير اشتمال كما في القياسات المركبة من المنفصلات والمتصلات كما في شرح المطالع ويحتمل ان يكون اشارة الى قسمي القياس من الاقتراني والاستثنائي فقط كما هو المطلوب فالاول مشتمل على أطراف النتيجة ومادتها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فمجموع المقدمتين قياس موصل الى التصديق وهو العالم حادث ومشتمل عليه لذكرهما في

مقدمیتـه والثانی مستلزم للنتیجة کما فی قولنا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لـکن الشمس طالعـة ینتج النهار موجود فهـذا القیاس مسـتلزم لهیئـة النتیجـة بخـلاف الاول (وینحصر) أی الموصل الی التصدیق (فی ثلاثة أقسام) القیاس والاستقراء والتمثیل لان الاحـتجاج اما بالـکلی علی الجزئی أو علی الـکلی أو بالجزئی علی الـکلی أو بالجزئی علی الجزئی الآخر فالاول ان القیاس والثانی هو الاستقراء والثالث هو التمثیل والثانی والثالث یفیـدان الظن لا الجزم والاول یفیـد الجـزم والیقین فلذا قدمه علیهـما وقال (والعمدة) فی الایصال (القیاس) لافادته الجزم دون الاخـیرین (وهو) أی القیاس (قول مؤلف) قال فی الحاشیة ولذکر المؤلف بعـد القول توجیهات أظهرها الاحتراز عن توهم من التبعیضیة انتهی قال شارح المطالع ذکر المؤلف مستدرك والالـکان حاصـله ان القیاس لفظ مرکب ومؤلف وظاهر أنه تـکرار لا طائل تحتـه و بعضهم جعله صفة کاشفة وانما أتی بهما لیـدل علی ان بین أجزاء القیاس مناسبة فلا یلزم الاستدراك وقال البعض الظاهر ان المراد بالقول المرکب الاصطلاحی وهو ما یدل جزءه أو جزء لفظه علی جزء معناه فان کان التعریف للقیاس المعـقول یکون المراد منـه المؤلف المعقول وان کان تعریفه للملفوظ فالمراد منـه المؤلف الملفوظ فحینئـذ لا یصـلح القول لتعلق من فی قوله من قضایا اذ هـذا المعنی لا یتعدی بکلمة من فیتوهـم انها تبعیضـیة فیصار قول من القضایا من قبیـل فرد من الافراد مع انه لیس کذلك فلدفع هـذا التوهم ذکر بعـد القول لفـظ المؤلف ولا یراد المعـنی اللغوی لیصح تعلق من به و یصیر معنی القیاس انه قول مرکب من القضایا ولو أرید بالقول المعـنی اللغوی یصح التعلق و یلزم اسـتدراك المؤلف لـکنه خـلاف الظاهر من قضایا والمراد بها ما فوق الواحد اذ هو المتعارف فی الجموع المسـتعملة فی العلوم ولان القیاس لا یترکب الا من قضـیتین وخرج به القضیة الواحـدة المستلزمة بعکسه المستوی و بعکسها النقیض • لا یقال ان القضیة البسیطة خرجت خروجا ظاهرا وأما المرکبة المستلزمة بعکسـها یصـدق علیها انها مرکبـة من القضایا فخروجها فی حـیز الخفاء • لانا نقول المرکبـة وان کانت متضمنة للقضـیتین لـکن فی العرف یقال لها قضیة واحدة مرکبة من قضیتین ولا یقـال انها قضـیتان واعـترض بان المـراد فی قـوله من القضایا اما ما هی قضایا بالقـوة أو بالفـعل فان أرید الاول یلزم دخول الشرطیـة المستلزمة بعکسها فی تعریف القیاس اذ أطـرافها قضایا بالقوة لانها اذا حـذفت أدوات الشرط وتعلق بها الاذعان صارت قضـیة وان أرید الثانی یخـرج القیاس المرکب من الشعریات لانها لیست قضـیة بالفعل لعدم

تعلق الاذعان بهـا وانما هي تخيلات و يمكن الجواب باختيار الشقين امابا ختيار الشق الاول فيقال ان المـراد بالقـوة القـوة القر يبـة من الفـعل فالشرطية ليست كـذلك اذ أدوات الشرط مانعـة عن تعلق التصـديق بها واما باختيار الشق الثـانى فيقال ان المرادمنها القضايا بالفـعل بحسـب نفس الامر و بحسب الظاهر فالقضايا الشـعر ية وان لم تـكن قضايا لـكنها قضايا بحسـب الظاهر لاظهار التصـديق فيها ليفيـد قبضا و بسـطا (يـلزم عنها) أى عن القضايا (لذاتهـا) أى لذات القضايا مع قطـع النظر عن مقـدمات أخر (قـول آخر) والمـراد من اللز وم اللـزوم بالنظـر الى صو رة القـول المؤلف مع قطـع النظر عن خصوصـية المواد من اللز وم فيخر ج مايسـتلزم قولا آخر بحسب خصوصية مادة كقولنا لاشئ من الانسـان بحجر وكل حجر جماد فيلزم منـه لاشئ من الانسان بجماد لـكن لايلزم من نفس القضايا بـل بحسب خصوص المـادة اذ لو قيـل فى مادة أخرى نحـو قولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس حيـوان فينتج لاشئ من الانسـان بحيوان وهى كاذبة فعـلم ان صـدقها فى بعض المواد بحسب الخصوصـية و يخر ج الاستقراء والتمثيل أيضا لانه لالزوم فيهـما بالنظر الى صـو رة المؤلف مع قطع النـظر عن خصوص المـادة والسر فيـه ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الاوسـط والاوسـط تحت الاكبر كما فى الاقـترانى و باستلزام المقـدم للتالى كما فى الاستثنائى ولااندراج فى الاستقراء والتمثيـل اذ لاعلاقـة بين تتبـع الجزئيات تتبعا ناقصا بين الحـكم الـكلى وكذا لاعلاقـة بين الجزئين الا بوجود علة جامعـة بينهما وهـذا لا يوجب لز وم الحـكم لجواز ان يكون خصوصـية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعـا (واخرجوا) أى المنـطقيون عن تعر يف القيـاس (باللـز وم الذاتى) أى بقيـد اللز وم الذاتى كما يفهم من قولهـم يلزم عنها لذاتها (ما يكون) أى القياس الذى يكون اللز وم فيه (لمقدمة أجنبية) والمرادمنها واسطة سواء كانت لازمة لـكن تـكون مخالفة للقضية الملز ومـة فى كلا الطرفين أو غير لازمة لشئ من القضايا بالصو رة وقد تختص المقدمـة الاجنبية بمقدمة غـير لازمة والمقدمة الغر يبـة ماتـكون غـير مشار كة لشئ من مقـدمات القياس سواء كان لازما أو غـير لازم هذا فى بعض الشر و ح (اما غـير لازمة) لاحـدى مقـدمتى القيـاس كما فى قياس المساواة وتسـمية هـذا القياس بالمساواة امامن قبيـل تسمية الـكلى باعتبار بعض أفراده فان بعض أفراد هـذا القياس يكـون فيـه لفظ المساوى واما لان انتاج هـذا القياس موقوف على مساواة أمر ين وعدم التفاوت فى النسبة الى أمر فان ملز وم لب وب ملز وم لج وان لم يذ كر فيـه لفظ المساوى لـكن انتاجـه موقوف على ان ملز وم ج وملز وم ملز وم ج يكونان مساو يين فى النسبة الى ج باللز ومية (وهو)

[أي قياس المساواة (مركب من قضيتين متعلق محمول) القضية (الاولى) أي مايتعلق بمحمولها لانفس محمولها (موضوع) القضية (الاخرى) نحيه (نحو آمساولب وب مساو لج يلزم منه) أي من هذا القياس المساواة (بواسطة) مقدمة أجنبية وهي (كل مساو لمساو لج مساو لج أمساو لج) فقوله أمساو لج فاعل يلزم فهذه المقدمة المذكورة أجنبية لكونها غير مشاركة لشيء من الطرفين وغير لازمة لتخلفها في بعض المواد (فحيث تصدق تلك المقدمة) الاجنبية (كاللزوم) بان يقال أملزوم لب وب ملزوم لج يلزم منه أملزوم لج بواسطة قولنا كل ملزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم • فان قلت ان الانسان ملزوم الحيوان والحيوان ملزوم الجنس فيلزم الانسان ملزوم الجنس فيكون الجنس لازماله فصح قولنا الانسان جنس مع انه ليس كذلك • قلت المراد اللزوم في التحقق لا في الحمل فالجنس متحقق في الانسان وان لم يحمل عليه والتوقف بان موقوف الموقوف على شيء موقوف على ذلك الشيء نحو أموقوف على ب وب موقوف على ج فيلزم منه أموقوف على ج • فان قلت ان الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على تراضي الطرفين فيلزم منه ان الطلاق موقوف على تراضي الطرفين مع انه ليس كذلك • قلت المراد بقولنا النكاح موقوف على تراضي الطرفين تراضيهما في النكاح لامطلقا فينتج ان الطلاق موقوف على تراضي الطرفين في النكاح وهذا صادق لان مالم يوجد التراضي فيه لم يتحقق النكاح فكيف يتحقق الطلاق الذي هو فرعه والظرفية كما في قولنا الدرة في الحقة والحقة في البيت ينتج ان الدرة في البيت بواسطة كلما هو في الشيء الذي هو في الآخر يكون فيه قال في الحاشية قالوا وكالظرفية مثل الدرة في الحقة والحقة في البيت والحق ان ذلك اذا لم تكن خصوصية الظرفية جهة التقابل لئلا يرد نحو قولنا المفهوم في الذهن والذهن في الخارج فتدبر انتهى حاصله ان الظرفية كاللزوم اذا لم تكن خصوصية الظرفية جهة التقابل بين المظروف والظرف كما في المفهوم والذهن فان بينهما تقابلا بان الذهن له ظرف وهو الخارج والمفهوم له ظرف آخر وهو الذهن وهذا الخصوصية جهة التقابل بين المفهوم والذهن فلا يلزم ههنا ان يكون ظرف الذهن ظرفا للمفهوم وليس الظرفية المطلقة كاللزوم والا يلزم كون المفهوم في الخارج ولك أن تقول ان الظرفية لاتوجب أن تكون ظرفا حقيقة بأن تكون في ظرف الظرف كما كان في ظرفه فحينئذ يلزم وجود المفهوم في الخارج بواسطة ان الذهن موجود في الخارج وهو فيه فيكون بواسطته أيضا موجودا فيه لا بالذات كما في الذهن ولا استحالة فيه دائما وانما

المستحيل كون المفهوم موجودا في الخارج كما كان في الذهن ولزومه ههنا غير بين ولا مبين لا يقال ان قولنا المفهوم ليس بموجود في الخارج صادق واذا كان موجودا في الخارج بواسطة وجود الذهن فيه يلزم اجتماع النقيضين ووجوده وعدمه في محل واحد • لانا نقول ان سلب الوجود وثبوته ليس من جهة واحدة اذ السلب للوجود بالذات والثبوت للوجود بالعرض فاختلف الجهتان ولا بد في التناقض من اتحادهما فلا تناقض فلا يلزم اجتماع النقيضين لصدق تلك النتيجة (فحيث تصدق تلك المقدمة) كاللزوم والتوقف (تصدق تلك النتيجة) في المقام الذي تصدق فيه المقدمة المذكورة كما عرفت في الامثلة المذكورة (وفيما) أي في المقام الذي (لا) تصدق تلك المقدمة (فلا) أي لا تصدق النتيجة فيه (كالتناصف) بان يقال أنصف لب وب نصف لج لا يلزم منه ان أنصف لج اذ ههنا لا تصدق المقدمة الاجنبية وهي ان نصف النصف نصف لان نصف النصف يكون ربعا لا نصفا (والتضاعف) كما في قولنا أضعف لب وب ضعف لج فانه لا يلزم منه ان أضعف لج فان ضعف الضعف لا يكون ضعفا (والتباين) كما في قولنا أمباين لب وب مباين لج فانه لا يلزم منه أمباين لج اذ مباين المباين لا يلزم أن يكون مباينا بل قد يكون أعم في البعض وأخص في البعض ومساويا في البعض كالحيوان المباين للجماد المباين للانسان فانه أعم من الانسان والانسان المباين للجماد المباين للحيوان فانه أخص منه وكالانسان المباين للفرس المباين للناطق فانه مساوله (ولا يختل الحصر) أي حصر الدليل والحجة في أقسام ثلاثة (باخراجه) أي باخراج قياس المساواة (فانه) أي الحصر في الثلاث (للموصل بالذات) هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان قياس المساواة اذا كان خارجا عن القياس يبطل حصر الحجة في الثلاث القياس والاستقراء والتمثيل اذ هو ليس بداخل في الاستقراء والتمثيل فاذا كان خارجا عن القياس صار موصلا الى التصديق فخرج موصل آخر سوى الثلاثة فلم يبق حصر الموصل الى التصديق فيها مع انهم حصروه فيها حاصل الجواب ان الحصر في الثلاث للموصل بالذات الى التصديق لا للموصل المطلق اليه فقياس المساواة وان كان موصلا الى التصديق لكنه ليس موصلا اليه بالذات ليختل الحصر (وأما مع تلك المقدمة) أي المقدمة الاجنبية (فراجع الى قياسين) لا الى قياس واحد (كما أنه) أي قياس المساواة (قياس بالنسبة الى ان أمساو لمساو لج) وهذه نتيجة القياس المذكور واذا ضمت هذه مع المقدمة الاجنبية صار قياسين هذا دفع دخل مقدر تقريره انا لا نسلم ان قياس المساواة لا يكون موصلا بالذات بل اذا ضم مع المقدمة الاجنبية يكون موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة كقولنا

أمساولب وب مساولج ينتج أمساولج واذا ضمت مع المقدمة الاجنبية بان يقال أمساو لمساولج وكل مساو لمساولج مساوله يلزم منه ان أمساولج وهو المطلوب فكان موصلا بالذات الى هذا المطلوب مع انضمام المقدمة الاجنبية فوجد موصل آخر بالذات سوى الثلاثة فاختل الحصر فيها وحاصل الدفع ان الكلام فى ان الموصل الواحد بالذات الى التصديق ينحصر فى ثلاثة وقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية ليس قياسا واحدا بل يرجع الى قياسين فحينئذ وان كان موصلا بالذات لكن ليس واحدا والحصر انما هو للموصل الواحد فلا يختل به فقياس المساواة مع انضمام المقدمة الاجنبية كقولنا أمساو لمساولج وكل مساو لمساولج فهو مساولج قياس كما انه أى فقياس المساواة (قياس بالنسبة الى ان أمساو لمساولج) فصار قياسين موصلين الى التصديق فالقياس المساواة له اعتباران . أحدهما ان النتيجة المطلوبة تلزم منه بلحاظ المقدمة الاجنبية والآخر ان هذه النتيجة تلزم من نتيجة مع انضمام مقدمة أجنبية فهو باعتبار الاول خارج عن القياس اذ ليس موصلا بالذات الى النتيجة المطلوبة وباعتبار الثانى وان كان موصلا بالذات داخلا فيه لكن ليس واحدا بل يرجع الى موصلين فلا اختلال للحصر باخراجه عن القياس بالاعتبارين اذا الحصر بالنظر الى الموصل الواحد الى التصديق وهو ليس كذلك لفقدان الاول فى الاول والثانى فى الثانى فافهم (وتكرار الحد الاوسط بتمامه) أى بتمام الحد (مادل على وجوبه) أى وجوب هذا التكرار (دليل) هذا دفع ايراد وهو انه لابد فى القياس من تكرار الاوسط لان المشهور بينهم ان كل قياس اقترانى مركب من مقدمتين تشتركان فى حد وليس فى قياس المساواة هذا الاشتراك اذ موضوع الكبرى هو متعلق محمول الصغرى فقولنا أمساولب وب مساولج المتكرر فيه هو ب والمحمول مساولب فلم يقع ما كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فلم يتكرر الاوسط فلا يدخل فى القياس باعتبار النتيجة التى تلزم منه بالذات حاصل الدفع انه لابد فى القياس من تكرار الاوسط بحيث يتحقق الاندراج فى الجملة وأما تكرره بتمامه فلا يدل عليه دليل ولا بين ولا مبين ولا شك ان مقدمتى قياس المساواة وهما أمساولب وب مساولج يستلزمان بلاواسطة أمرا آخر للنتيجة وهى أمساو لمساولج فعلم ان التكرار بتمامه ليس ضروريا بل قد ينتج بدونه وبهذا اندفع ماقيل ان الشرطى يكفى فيه تكرار الجزء ولا يكفى فى الحملى اذ لابد فيه من اندراج الاصغر تحت الاوسط صدقا ولا يلزم من تكرار متعلق المحمول الصدق فلا يلزم تعدى الحكم فى الكبرى من الاكبر الى الاصغر فالحكم الذى فى النتيجة لا يفهم من المقدمتين أصلا وجه الدفع

ظاهر وهو انه لابد من الاندراج بحيث يستلزم النتيجة ولا شك فى الاستلزام ههنا وأما اشتراط الاندراج تحت الاوسط صدقا فى جميع المواد فهو فى حيز الخفاء لابد له من مبين فافهم (واما) المقدمة الاجنبية (لازمة) لا تتخلف فى مادة من المواد (متناقضة فى الحدود) بان يكون كل من طرفى اللازم نقيضا لطرفى الملزوم (كما يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه) أى ارتفاع هذا الجزء (ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه) أى ارتفاع ما ليس بجوهر (ارتفاع الجوهر يلزم منه) أى من هذا القول (بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية) وهى كلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فعكس نقيضه كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فتجعله كبرى والمقدمة الاولى صغرى بان يقال جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما يوجب ارتفاعه الجوهر فهو جوهر ينتج (ان جزء الجوهر جوهر ولا أدرى وجها قويا بالاخراج هذا القسم) أى القياس المبين بعكس النقيض عن القياس (فانه) أى عكس النقيض (كالعكس المستوى فى اللزوم) فاخراج ما يلزم من القياس بواسطة عكس النقيض وادخال ما يلزم منه بواسطة العكس المستوى تحكم اذ المقصود من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم ولا فرق فى استلزام القياس للمقدمات المطلوبة بواسطة العكس المستوى واستلزامه لها بواسطة عكس النقيض اذ كما يقال فى العكس المستوى متى صدقت المقدمتان صدقت احداهما مع العكس المستوى للآخر نحو قولنا العالم متغير ولا شئ من القديم بمتغير اذا صدقتا صدقت احداهما مع عكس الاخرى بان تترك الاخرى ويقام عكسها مقامها نحو العالم متغير ولا شئ من المتغير بقديم ومتى صدقت احداهما مع العكس المستوى للاخرى صدقت النتيجة وهى ان العالم ليس بقديم كذلك يجرى فى عكس النقيض بانه متى صدقت المقدمتان صدقت احداهما مع عكس النقيض للاخرى كما اذا صدق العالم متغير ولا شئ من القديم بمتغير صدقت احداهما مع عكس نقيض الاخرى بان تترك الاخرى ويقام عكس النقيض مقامها نحو العالم متغير ولا شئ من اللامتغير بلاقديم ينتج بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو لا شئ من المتغير بقديم وهو ينتج لا شئ من العالم بقديم (سوى ان مناقضة الحدود) أى كون أحد الحدود بحيث يناقض أحدها الآخر فى عكس النقيض (أبعد) أى أبعد هذا القسم (عن الطبع جدا) فى الانتقال الى النتيجة هذا بيان الفرق بين القياس المنتج بواسطة عكس النقيض والمنتج بواسطة عكس المستوى بان فى الاول حدودا متناقضة بخلاف الثانى وهذا لا يوجب الاخراج نعم أبعد عن الطباع

والبعد عن الطبع لا يصلح سببا للاخراج والا لزم اخراج الشكل الرابع أيضا (وفيه مافيه) اشارة الى انه لا فائدة في هذا الفرق اذ المعتبر في القياس الاستلزام وهو لا يكون الا باعتبار اللازم وفي حق ذلك لا فرق بين عكس النقيض والعكس المستوى فمناقضة الحدود في أحدهما غير مضرة للاستلزام و يحتمل أن يكون اشارة الى وجه آخر للفرق سوى البعد عن الطبع وهو ان العكس المستوى واسطة في الاثبات فقط كالبراهين الاخر واستلزام النتيجة انما هو لنفس المقدمتين ولا واسطة في الثبوت بخلاف عكس النقيض فانه واسطة في الثبوت أيضا فان لزوم النتيجة موقوف على ملاحظة المقدمة الحاصلة بعكس النقيض فالمستوى بعدم التخالف سوى التعاكس كالمقدمة المذكورة بخلاف عكس النقيض فانه مخالف للمقدمة المذكورة و بعيد عنها غاية البعد ولما كان اللزوم معتبرا في تعريف القياس و كان على قسمين لزوم بحسب نفس الامر ولزوم بحسب العلم فاخذ الاول أجدر فان اللزوم معناه امتناع الانفكاك وهذا المعنى متحقق بينهما بلا كلفة بمعنى لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء كان علمها أحد أولا وسواء كانت القضايا صادقة أو كاذبة ولا شك ان هذا المعنى متحقق في جميع الاشكال وأما اعتبار الثانى فلا يصح على معنى اللزوم فان الانفكاك بين العلمين متحقق بلا مرية فاللزوم حينئذ بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر وهو تفطن كيفية الاندراج لادخال الاشكال الثلاثة فاشار المصنف رحمه الله تعالى وقال (ثم ان أخذ اللزوم) المأخوذ في تعريف القياس في قوله يلزم عنها الخ (في نفس الامر) بمعنى انه اذا تحقق القياس المؤلف من القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر في نفس الامر سواء علم أو لم يعلم (فبها) الفاء للجزاء أي فاخذ هذا اللزوم متلبس بالطريق الحسنة فان اللزوم حينئذ متحقق بمعناه اذ القول الآخر ممتنع الانفكاك عن القياس لازم له في نفس الامر يعنى لو صدق القياس صدق القول الآخر البتة (وان اعتبر اللزوم بحسب العلم) يعنى اذا علم القياس يعلم منه القول الآخر (وهو) أى الاخذ بحسب العلم (الاشهر) عند المنطقيين (فالمراد) من لزوم النتيجة (الاستعقاب) أى حصولها عقيب القياس (بعد تفطن الاندراج) أى بعد ادراك اندراج الاصغر تحت الاوسط (كما قال ابن سينا) بكسر السين مقصورة جد ابى على الحسين بن عبد الله فسينا ليس أباه بل جده لكنه مشهور بابن سينا فحينئذ لا يراد بقوله يلزم المعنى المتبادر من اللزوم وهو امتناع الانفكاك اذ علم النتيجة بهذا العلم ليس بلازم بهذا المعنى لعلم مقدمات

القياس ولئن كانت على هيئة الشكل الاول فان البليد غاية البلادة يعلمها ولا يعلم النتيجة واذا علم الاندراج يعلمها البتة فيراد به شرح الاستعقاب بعد التفطن (وذلك) أي الاستعقاب (على سبيل العادة) بانه جرى عادة الله تعالى بخلق النتيجة عقيب النظر من غير وجوب عليه (أو التوليد) أي على سبيل التوليد بمعنى انه يوجب فعله لفاعله فعلا آخر كحركة اليد المستتبعة لحركة المفتاح فحركة المفتاح مولدة لحركة اليد (أو الاعداد) أي على سبيل الاعداد بمعنى ان النظر يعد الذهن استعدادا تاما لفيضان النتيجة من الواهب الفياض لعموم فيضانه وهذا بطريق الوجوب (على اختلاف المذاهب) أي مذاهب مختلفة في الاستعقاب على الانحاء الثلاثة وذهب ذاهب الى نحو من انحائه واختاره قال في الحاشية الاول مذهب الاشاعرة والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب الحكماء والتفصيل في الكتب الكلامية انتهى حاصله ان الاول وهو الاستعقاب على سبيل العادة مذهب التابعين لابي الحسن الاشعري فانه ذهب الى ان النظر الصحيح يستعقب العلم بالنتيجة لاطراد العادة بذلك وجري السنة المسلوكة منه تعالى لان الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى عندهم بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار تصدر الاشياء منه بلا وجوب منه ولا عليه ولا علاقة بين الحوادث المتتابعة الا بجري العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والشبع بعد الاكل والري بعد الشرب وليس للماسة والاكل والشرب دخل في الاحراق والشبع والري بل الكل واقع بقدرته واختياره فان شاء لم يشبع بعد الاكل وان شاء لم يحرق بعد مماسة النار فهذا الفعل اذا تكرر صدوره منه تعالى يقال انه عادة واذا لم يتكرر يطلق عليه خرق العادة فالعلم من النتيجة بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر فلا بد من استناده الى الله تعالى عنده ويصدر منه بلا وجوب لانه فاعل مختار فلا صدوره منه على طريق الوجوب بل هو دائمي أو أكثري فيكون عاديا فبعد النظر الصحيح لا يحصل العلم منه على سبيل الوجوب بل على سبيل العادة والثاني وهو التوليد مذهب المعتزلة أي التابعين لواصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري فسموا بالمعتزلة وهم القائلون بان العبد له دخل في صدور الافعال ولبعض الحوادث مؤثر سوى الله تعالى فقالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد وكلاهما صادران من العبد بالاختيار والنظر الصحيح فعل صادر من العبد بالمباشرة بلا واسطة فعل آخر فتولد منه فعل آخر وهو العلم

بالنتيجة فهذا العلم صادر من الناظر بواسطة النظر الذى هو بالتوليد والثالث أى الاعداد مذهب الحكماء لانهم قائلون بان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث فى العالم موجب عام الفيض وحصوله منه وهو يتوقف على استعداد القابل و يختلف بحسب اختلاف الاستعداد الذى هو النظر لحصول الجزء الاعظم فاذا تم الاستعداد يفاض عليه النتيجة من ذلك المبدا الفياض على الوجوب وجوبا عقليا فالمقدمات القياسية كالمعدات والشرائط لخلق علم النتيجة من الخالق الفياض على الاطلاق بالفيض العام بعد الاستعداد التام ولذا قالوا يستجاب الدعاء بلسان الاستعداد والنقصان انما هو من جهة العباد هذا تفصيل المذاهب الثلاثة للاشاعرة والمعتزلة والحكماء وههنا مذهب رابع اختاره الامام الرازى وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد من النظر أما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع أن لا يعلم ان العالم حادث اما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات والحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشاعرة انهم لا يقولون بالوجوب أصلا والامام يقول به و بين مذهب الحكماء انهم قائلون بمدخلية النظر فى هذا الايجاب وان كان من المعدات والامام لا يقول به فالقول بعدم تأثير قدرة العبد فيه بان الله تعالى أوجد النظر والعلم بعده وجعله لازما للنظر وهذا المذهب لا يصح مع القول باسناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يجب عنه شئ كما زعم الحكماء بانه موجب لا مختار ولا يجب عليه أيضا كما زعمه المعتزلة لان القول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له و يكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكون الله تعالى قادرا مختارا أى يصح فيه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكون معلول علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم وههنا قال شارح المواقف وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثار مدخل فى بعضه بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة فى أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما يوجبه وان يترك بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب

الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه لا أنه يستند اليه سبحانه بلا واسطة قال البعض في شرحه ان هذا المذهب ليس مذهبا مستقلا على حدة بل عين الواحد من الثلاثة فان وقوع العلم بعد النظر اما بلا وجوب فعادي واما بتأثير من الوسائط فتوليدي واما بالاعداد فاعدادي فالتجويز بالتربيع يخل الحصر فتأمل (وهو) أي القياس (استثنائي ان كانت النتيجة أو نقيضها) أي نقيض النتيجة (مذكورا فيه) أي في القياس سواء كان بالذكر اللساني كما في القياس الملفوظ أو القلبي كما في القياس المعقول (بهيئته) أي بترتيبه القريب الى كونه قضية وانما قال بهيئته فقط لان مادة القياس مذكورة في الاقتراني أيضا ومثال الاول نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم يلزم منه هذا متحيز وقد كان نقيضه مذكورا بعينه بهذا الترتيب في القياس ومثال الثاني نحو قولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه ليس بمتحيز يلزم منه هذا ليس بجسم وقد كان نقيضه مذكورا فيه فهذا انما سمي بالقياسي الاستثنائي لاشتماله على كلمة الاستثناء وانما قدمه على الاقتراني في التعريف وأخره عنه في بيان الاحكام لان مفهومه وجودي ومفهوم الاقتراني عدمي والوجودي مقدم على العدمي ومباحث الاقتراني وأحكامه أكثر وأوفر من مباحث الاستثنائي فتأخيره عنه في بيان الاحكام أليق لاهتمام شأن الاقتراني بسبب كثرة مباحثه ولان بعض أفراد الاقتراني هو الحملي أقل أجزاء من الاستثنائي والاستثنائي أكثر أجزاء وماهو أكثر أجزاء يكون مؤخرا عن الاقل كما هو الظاهر (والا) أي وان لم تكن النتيجة أو نقيضها مذكورا في القياس بهيئته بل بمادته (فاقتراني) لاقتران الحدود فيه وهي الاصغر والاوسط والاكبر (فان تركب) أي الاقتراني (من الحمليات الساذجة) أي القضايا الحملية الصرفة (فحملي) أي فقياس حملي لاشتماله على الحمليات كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم (والا) أي وان لم يتركب من الحمليات الصرفة وهو أعم من ان يكون مركبا من الشرطيات الصرفة نحو كلما كان زيد انسانا كان حيوانا وكلما كان حيوانا كان جسما أولا بل من الشرطية والحملية نحو قولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم (فشرطي) أي فقياس شرطي لاشتماله على الشرط وتسميته بأعظم جزءيه ولما فرغ من التقسيم شرع في بيان التسمية (فقال وموضوع المطلوب) أي الجزء الاول منه في القياس الحملي (يسمى) أي الموضوع (أصغر) لصغره لكونه أخص افرادا غالبا فيكون أقل من افراد المحمول فصار أصغر

(وماهو) أي الاصغر (فيه) يعني القضية التي يكون الاصغر فيها (يسمى الصغرى) لاشتمالها على الاصغر (ومحموله) أي محمول المطلوب (يسمى أكبر) لانه أعم غالبا فيكون أكثر أفرادا من الموضوع فصار أكبر منه (وماهو فيه) أي القضية التي يكون الاكبر فيها (يسمى كبرى) لاشتمالها على الاكبر لا يقال هذا لا يشمل القياس الشرطي اذ لا يكون فيه الموضوع والمحمول • لانا نقول بين المصنف رحمه الله تعالى حال القياس الحملي فالقياس الشرطي يعلم حاله بالمقايسة (والمتكرر) أي ما يكون متكررا في القياس (يسمى الاوسط) لتوسطه بين طرفي المطلوب ولكونه واسطة يتوصل به الى النسبة بين الطرفين أو لكونه متوسطا بين الاصغر والاكبر في الشكل الاول فتكون تسميته بذلك حينئذ باعتبار أبين الاشكال وأقدمها (والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة) لتقدمها على المطلوب (وطرفاها) أي طرفا المقدمة (يسميان حدا) لكونهما طرفين للنسبة التي فيهما والحد بمعنى الطرف (واقتران الصغرى بالكبرى) أي الكيفية الحاصلة بعد الاقتران بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية (يسمى قرينة) لدلالتها على المطلوب (وضربا) لانضمام البعض الى البعض فيهما (وهيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب) بحسب الوضع والحمل بان يكون موضوعا لهما أو محمولا عليهما أو موضوعا لاحدهما ومحمولا للآخر وبالعكس فيسمى (شكلا) لانه هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحدود أو الحد والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه ولما فرغ من بيان التسمية أشار الى بيان الاشكال الاربعة فقال (فالاوسط) أي الحد المتكرر (اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو) أي ما فيه الاوسط كذلك (الشكل الاول لانه) أي هذا الشكل (على نظم طبيعي) أي على ترتيب يقبله الطبع السليم ويتلقاه بالقبول وهو انتقال الذهن من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر حتى يلزم منه الانتقال من الاصغر الى الاكبر وكلما كان كذلك يكون هو الاول وهو منتج للمطالب الاربعة وبديهي الانتاج (أو) الاوسط (محمولهما) أي محمول الصغرى والكبرى كليهما (فالثاني) أي فهو الشكل الثاني (وهو) أي هذا الشكل (أقرب من) الشكل (الاول) في كونه طبعيا لاشتمالها على أشرف طرفي المطلوب وهو الموضوع فكأنه في الدرجة القريبة منه فلذا كان في المرتبة الثانية لانه موافق له في أشرف المقدمتين وهي الصغرى المشتملة على أشرف طرفي المطلوب وهو الموضوع (حتى ادعى بعضهم انه) أي الشكل الثاني (بين الانتاج)

ويشبه الشكل الاول فى انتاج الكلى وهو أشرف من الجزئى • لا يقال ان الشكل الثالث منتج للايجاب وهو أشرف من السلب فلم لم يضعه فى المرتبة الثانية • لانا نقول انه لم ينتج الا الايجاب الجزئى والكلى وان كان سلبا أشرف من الجزئى وان كان ايجابا لانه أنفع فى العلوم وأضبط ولان شرف الايجاب من جهة واحدة وشرف الكلية من جهات متعددة فهو يحتمل الضروب الاربعة وان لم يكن بحسب المطالب الاربعة (أو) الاوسط (موضوعهما) أى موضوع الصغرى والكبرى (فالثالث) أى فهو الشكل الثالث لموافقته للاول فى الكبرى ولا نتاجه للايجاب الجزئى فصار أبعد من الاول بالنسبة الى الثانى فوضع فى المرتبة الثالثة وضروبه ستة (أو عكس الاول) أى يكون الاوسط موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (فالرابع) أى فهو الشكل الرابع لكونه مخالفا للاول فى المقدمتين فصار أبعد من الاول بالنسبة الى الاشكال الثلاث فلذا وضع فى المرتبة الرابعة وضروبه ثمانية (وهو) أى هذا الشكل (أبعد عن الطبع جدا) غاية البعد (حتى أسقطه) أى هذا الشكل (الشيخان) أى الشيخ أبو نصر الفارابى والشيخ أبو على بن سينا (عن الاعتبار) فى العلوم والحجة ولعدم الاندراج اليه صار أبعد عن الطبع وأسقم فى الانتاج فلذا أخرجه البعض عن التقسيم أيضا (وكل شكل) من الاشكال (يرتد) أى يرجع (الى) الشكل (الآخر بعكس مايخالفه) أى الشكل (فيه) مثلا الشكل الاول مخالف للثانى فى الكبرى فيرتد اليه بعكس الكبرى وهو الى الاول كذلك وكل من الثانى والثالث الى الآخر بعكس المقدمتين وكل من الثالث والاول الى الآخر بعكس الصغرى والرابع الى الاول بعكس المقدمتين والى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى وبالعكس على هذا العكس ويحتمل ان يكون بيانا لما سوى الشكل الاول فيكون معناه ان كل شكل سوى الشكل الاول يرجع الى الشكل الآخر وهو الشكل الاول بعكس ماتخالفا أى الشكل الرابع والشكل الاول فيه يعنى بعكس مقدمة شكل من الاشكال التى تخالف المقدمة الشكل الاول مثلا الثانى يرجع اليه بعكس الكبرى والثالث بعكس الصغرى والرابع بعكس المقدمتين (ولا قياس من جزئتين) سواء كانتا موجبتين أو احداهما موجبة والاخرى سالبة لعدم الاندراج (ولا من سالبتين) كليتين كانتا أو جزئتين أو احداهما كلية والاخرى جزئية ولا صغرى سالبة والكبرى جزئية لعدم التعدى فان سلب الشئ عن الشئ لا يقتضى سلب ذلك الشئ عما هو مسلوب ذلك الا فى الشكل

الرابع كما سيأتى ولما فرغ من بيان الاشكال شرع فى طريق اخراج النتيجة فقال (والنتيجة تتبع أخس المقدمتين) أى أدنى من الصغرى والكبرى (كما) أى كلية وجزئية (وكيفا) أى ايجابا وسلبا فينتج من الموجبة الكلية والسالبة الكلية سالبة كلية ومن الجزئية جزئية وهذه القواعد كلها عرفت (بالاستقراء) أى استقرار الجزئيات عند معرفة شرائط كل شكل من الاشكال ومعرفة ما يلزمه من النتيجة ولما فرغ من بيان الاشكال الاربع واخراج النتيجة منها شرع فى بيان شرائط انتاجها فقال (ويشترط فى الشكل الاول) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) أى تكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية أوجزئية (وكلية الكبرى) أى تكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة أوسالبة (ليلزم الاندراج) أى اندراج الاصغر تحت الاوسط حتى يوجب النتيجة اذ على تقدير كون الصغرى سالبة لا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم فى الكبرى على ما ثبت له الاوسط واذا لم يكن الاصغر مما يثبت له الاوسط لم يتعد الحكم منه اليه اذ الحكم على أحد المتباينين لا يستلزم الحكم على الآخر فلا ينتج وكذا ولم تكن الكبرى كلية بل تكون جزئية لم يندرج الاصغر تحت الاوسط اذ الحكم حينئذ يكون على بعض أفراد الاوسط ويجوز أن يكون ذلك البعض غير الاصغر فلا يلزم من الحكم عليه بشئ الحكم على الاصغر بذلك الشئ كما فى قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس (واحتمال الضروب) الممكنة الانعقاد من اقتران الصغرى مع الكبرى (فى كل شكل) من الاشكال الاربعة ستة عشر اذ كل من الصغرى والكبرى يحتمل ان يكون من المحصورات الاربع فاذا ضرب الصغريات الاربع فى الكبريات الاربع يحصل ستة عشر ضربا وههنا بحسب الشرائط طريقان الاول طريق الحذف والاسقاط والثانى طريق التحصيل والبقاء فاشار الى الاول بقوله أسقط والى الثانى بقوله بقى فقال (وأسقط ههنا) أى فى الشكل الاول (شرط الايجاب) أى ايجاب الصغرى (ثمانية) من الضروب وهى ضرب الصغرى السالبة الكلية فى الكبرى الاربع السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والجزئية وضرب السالبة الجزئية فى الاربع المذكورة واذا اسقط ثمانية من ستة عشر بقى ثمانية وهى ضرب الموجبتين فى الاربع (و) أسقط (شرط الكلية) أى كلية الكبرى ضروبا (أربعة) وهى ضرب الصغرى الموجبة الكلية فى الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية وضرب الصغرى فى الكبريين المذكورتين فاذا اسقط اثنا عشر من ستة عشر

(بقي أربعة) منها وهي (الموجبتان) أي الموجبة الكلية والموجبة الجزئية (مع الكليتين) أي الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالضروب المنتجة في الشكل الاول أربعة الاول من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وجميع هذه الضروب يكون (منتجا المطالب أربعة) وهي الموجبة الكلية في الاول والسالبة الكلية في الثاني والموجبة الجزئية في الثالث والسالبة الجزئية في الرابع (وانتاجها لهذه المطالب بالضرورة) أي بالبديهة من غير حاجة الى الاستدلال وأمثلة الضروب المذكورة ظاهرة (وذلك) أي الانتاج للمطالب الاربعة (من خواصه) أي خواص هذا الشكل الاول لا يوجد في غيره من الاشكال (كالايجاب الكلي) أي كما ان انتاجه للموجبة الكلية من خواص هذا الشكل ولا ينتج غيره له (وههنا) أي في الشكل الاول (شك مشهور من وجهين) الوجه (الاول ان النتيجة) في هذا الشكل (موقوفة على كلية الكبرى) يعني لو كانت الكبرى كلية ينتج والالا (و بالعكس) يعني كلية الكبرى موقوفة على النتيجة (لان الاصغر من جملة الاوسط) فثبوت الاكبر بجميع أفراد الاوسط يتوقف على ثبوته للاصغر وهذه هي النتيجة فاذا كان كل منهما موقوفا على الآخر (فدار) أي فيلزم الدور وهو توقف الشيء على نفسه وهو محال حاصل الشك ان الشكل الذي هو من أبين الاشكال عندكم دوري اذ علم النتيجة فيه موقوف على علم كلية الكبرى وعلم الكلية موقوف على علم النتيجة لان علم قولنا العالم حادث مثلا موقوف على علم ان كل متغير حادث اذ مالم يعلم ثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر كيف يحكم بثبوته للاصغر وعلم قولنا كل متغير حادث موقوف على علم ان العالم حادث لان الاصغر من أفراد المتغير فمالم يعلم انه حادث كيف يحكم ويعلم بان كل متغير حادث فصار كل منهما موقوفا على الآخر وهو يقتضي تقدم الشيء على نفسه وهذا هو الدور فيلزم الدور وهو محال وما يستلزمه يكون باطلا ولا يكون ظاهر الانتاج فضلا عن البداهة واذا بطل هذا الشكل بطل المنطق كله (وحله) أي حل هذا الشك (ان التفصيل) أي علم النتيجة وهي الحكم بالاكبر على ذات الاصغر لكونه من أفراده (موقوف على الاجمال) أي على الحكم الاجمالي في الكبرى الكلية (والحكم يختلف باختلاف الاوصاف) يعني اذا كانت الاوصاف مختلفة يكون الحكم مختلفا واذا وجد الاختلاف بالتفصيل والاجمال يكون

مؤثر افى تعدد الحكم بالبديهية والنظرية والمعلومية والمجهولية حاصل الحل انه لايلزم الدور لان الموقوف غير الموقوف عليه اذ فى الكبرى الكلية حكم على جميع مايندرج تحت الاوسط من حيث انه أوسط لامن حيث انه أصغر حكما اجماليا والاصغر من جملة الاوسط فعليه حكم أيضا وفى النتيجة حكم على الاصغر تفصيلا فهذا موقوف على الاجمال وهو ليس بموقوف على علم هذا التفصيل بل صدق هذا الاجمال فى نفس الامر موقوف على صدق النتيجة فالموقوف عليه هو الاجمال والموقوف هو التفصيل فههنا حكمان حكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها عن افراد الاكبر وحكم على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط فالاول مطلوب مجهول مفصل وموقوف على الثانى وهو معلوم مجمل بهذا الاجمال فصار الموقوف عليه غير الموقوف بهذا الاعتبار فلا استحالة فيه وانما المستحيل هو التوقف على نفسه من جهة واحدة فالشيء باعتبار العالم مثلا غير معلوم و باعتبار عنوان التغير معلوم فيتوقف الاول على الثانى فلا استحالة فيه لاختلاف الواقع بينهما واذا عرفت هذا (فلا اشكال) ههنا (الثانى) أى الوجه الثانى من الشك (ان قولنا الخلاء ليس بموجود) بالدلائل المذكورة فى بطلانه (وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس) لان الحس انما يرد على الموجود (ينتج) ان الخلاء ليس بمحسوس (مع ان الصغرى) فى هذا (سالبة) فلا فائدة فى اشتراط الايجاب ولا خصوصية فى الانتاج لهذه المادة (بل كلما تكررت النسبة السلبية أنتجت) حاصله انه لادخل له لاشتراط الايجاب فى الشكل الاول فى الانتاج بل كلما تكررت النسبة السلبية انتجت نتيجة كما فى قولنا الخلاء ليس بموجود وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس (وحله) أى حل الوجه الثانى من الشك (كما قيل انها) أى الصغرى فى هذا القياس (موجبة سالبة المحمول) لا سالبة و (يدل على ذلك) أى على كونها موجبة (جعل النسبة السلبية) وهى كلما ليس بموجود (مرآة لافراد الكبرى) لجعلها موضوعا فيها (حاصل الحل) ان الصغرى ليست سالبة لينتقض اشتراط ايجاب الصغرى لها بل هى موجبة وان لم تكن موجبة محصلة بل موجبة سالبة المحمول فانتاج هذا القياس انما هو باعتبار وجود شرط الايجاب و يدل على كون الصغرى موجبة جعل النسبة السلبية فى الصغرى مرآة للافراد فى الكبرى ووقوعها عقد الوضع وهو بالثبوت وعقد الوضع فى الكبرى هو عقد الحمل فى الصغرى والا لم يحصل الاندراج فيكون فى الصغرى أيضا ثابتا للاصغر فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول فالانتاج ليس من جهة السلب بل من جهة لحاظ الايجاب وهو المطلوب لا يقال ان الموجبة السالبة

المحمول تساوي السالبة فانتاجها يوجب انتاج السالبة فانتقض اشتراط الايجاب . لانا نقول ان الممنوع انتاج السالبة بالذات لا بالواسطة والموجبة السالبة المحمول وان كانت مساوية للسالبة في عدم وجود الموضوع لكن فيه جهة الثبوت وانتاجه من هذه الجهة لاغير (أقول ولك أن تستدل من ههنا) أي من موضوع الاعتراف بايجاب الصغرى في هذا الحل جاز لك أن تستدل (على عدم استدعاء تلك الموجبة) أي موجبة سالبة المحمول (الوجود) أي وجود الموضوع يعني اذا عرفت بصدق قولنا الخلاء ليس بموجود على طريق الايجاب والخلاء معدوم ليس له وجود فاستدل به على ان تلك الموجبة لا تستدعي وجود الموضوع والالم تكن صادقة في هذه الصورة مع انها صادقة (فتدبر) لعله اشارة الى ان الربط الايجابي مطلقا يستدعي الوجود ضرورة ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له ولهذا قال المحقق الدواني ان هذه القضية قضية ذهنية لا موجبة سالبة المحمول فتفكر (وفي الثاني) أي في الشكل الثاني من الاشكال الاربعة (يشترط) لانتاجه أمران أحدهما (اختلاف المقدمتين) أي الصغرى والكبرى (في الكيف) أي الايجاب والسلب يعني اذا كانت احداهما موجبة تكون الاخرى سالبة و (بحسب) الكمية (كلية الكبرى) أي تكون الكبرى كلية سواء كانت موجبة أو سالبة فاسقط باشتراط الاول ثمانية أضرب من ستة عشر وهي الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية ومع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية والسالبة الجزئية مع السالبة الكلية ومع السالبة الجزئية لان المقدمتين في هذه الصورة متحدتان في الكيف و بالشرط الثاني سقط أربعة الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة الجزئية (والا) أي وان لم يكن الاختلاف في الكيف وكلية الكبرى بل اتفقتا في الايجاب والسلب أو كانت الكبرى جزئية (يلزم الاختلاف) أي اختلاف النتيجة بحيث ينتج في مادة نتيجة وفي مادة غير تلك النتيجة وهو دليل العقم اذ معنى الانتاج استلزام القياس لما يخرج منه فيكون لازما للقياس وعلى تقدير الاختلاف يلزم تخلف اللازم عن الملزوم هذا خلف أما اذا فقد الشرط الاول بان تتحد المقدمتان في الكيف ايجابا أو سلبا لم تلزم النتيجة اما الموجبتان فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان ينتج كل انسان فرس واذا انضم الى صغراه كل ناطق حيوان ينتج كل انسان ناطق فالاول كاذب والصادق فيه السلب والثاني صادق فلم تكن النتيجة لازمة للقياس ولا بد لها من اللزوم فلم ينتج فعدم اختلاف

المقدمتين موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج فلابد فيه من الاختلاف في المقدمتين وهو المطلوب وكذا حال السالبتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر ينتج لا شيء من الانسان بفرس وهو صادق واذا انضم الى الصغرى لا شيء من الناطق بحجر ينتج لا شيء من الانسان بناطق وهو كاذب والحق الايجاب وأما اذا فقد الشرط الثاني بان تكون الكبرى موجبة جزئية نحو قولنا لا شيء من الانسان بفرس و بعض الحيوان فرس ينتج لا شيء من الانسان بحيوان وهو كاذب والصادق فيه الايجاب واذا انضم الى صغراه بعض الصاهل فرس ينتج لا شيء من الانسان بصاهل وهو الحق وكذا حال الكبرى السالبة الجزئية واذ سقط اثنا عشر ضربا من ضروب ستة عشر بقي أربعة منتجه أشار المصنف رحمه الله تعالى اليها بقوله (فينتج الكليتان) أي الموجبة الكلية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية (سالبة كلية) أي نتيجتهما سالبة كلية وهذان الضربان مختلفان في الكيف ومتحدان في الكم وأشار الى مختلفهما فيه بقوله (والمختلفتان كما) أي الضروب التي فيها الصغرى والكبرى مختلفتان في الكلية والجزئية بان تكون الصغرى فيها موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية أو الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية (ينتج سالبة جزئية) لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وهي السالبة الجزئية ولما كان هذا الشكل غير بين الانتاج ويحتاج في بيان انتاجه الى دليل أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله (بالخلف) أي اثبات هذه النتيجة بالخلف في جميع الضروب وهو ضم نقيض النتيجة لايجابه الى الكبرى وجعله صغرى فصار شكلا أولا فينتج نقيض الصغرى مثلا اذا لم يصدق لا شيء من الانسان بحجر في قولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان يصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر ونضمه مع الكبرى بان يقال بعض الانسان حجر ولا شيء من الحجر بحيوان فيكون شكلا أولا ينتج بعض الانسان ليس بحيوان وهو نقيض الصغرى وهو كل انسان حيوان هذا خلف وهذا لا يلزم من صورة القياس اذ هي بديهية الانتاج ولا من الكبرى لكونها مفروضة الصدق فيكون من الصغرى وهو نقيض النتيجة وما يلزم منه الخلف يكون باطلا فيكون نقيض النتيجة باطلا فصارت النتيجة حقة وهو المطلوب وقس عليه حال باقي الضروب (أو) اثبات الانتاج (بعكس الكبرى) وضمه مع الصغرى فيصير شكلا أولا وذلك جار في الضرب الاول والثالث لكون كبراهما سالبة كلية تنعكس الى سالبة كلية وهي تصلح لكبروية الشكل الاول لكليتها نحو قولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان

وعكس كبراه الى لاشئ من الحيوان بحجر ونضمه مع صغراه فيصير كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بحجر وهو الشكل الاول ينتج النتيجة المطلوبة وهى لاشئ من الانسان بحجر ولايجرى فى الثانى والرابع لان كبراهما موجبة كلية فينعكس الى موجبة جزئية وهى لاتصلح لكبروية الشكل الاول (أو) اثبات الانتاج بعكس (الصغرى) وهذا جار فى الضرب الثانى فقط لان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها وتصلح بكليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاول والثالث فان صغراهما موجبة كلية وعكسهما موجبة جزئية لاتصح لكبروية الشكل الاول وكذا الرابع أيضا فان صغراه سالبة جزئية ولاعكس لها أصلا (ثم بعكس الترتيب) يعنى يؤخذ أولا عكس الصغرى ثم يعكس ترتيب القياس بان يجعل كبراه صغرى وعكس صغراه كبرى فيصير شكلا أولا وينتج نتيجة (ثم) بعكس (النتيجة) فيصير نتيجة مطلوبة نحو لاشئ من الحجر بحيوان وكل انسان حيوان ينتج لاشئ من الحجر بانسان فيؤخذ عكس صغراه وهو لاشئ من الحيوان بحجر ثم يعكس الترتيب بان يجعله كبرى وكبرى القياس صغرى فيصير كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بحجر وهو شكل أول ينتج لاشئ من لانسان بحجر ويعكس الى لاشئ من الحجر بانسان وهى النتيجة المطلوبة (وفى) الشكل (الثالث) يشترط (ايجاب الصغرى) أى تكون الصغرى موجبة سواء كانت كلية أوجزئية وأسقط بهذا الشرط ثمانية أضرب حاصلة من ضم سالبة كلية صغرى مع الكبريات الاربع وضم سالبة جزئية مع الاربع (مع كلية أحداهما) أى الصغرى أوالكبرى أى تكون أحداهما كلية فالاول بحسب الكيفية والثانى بحسب الكمية وأسقط بالثانى ضربين الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئتين واذأسقط عشرة أضرب من ستة عشر بقى ستة منتجة أشار اليها بقوله (فينتج الموجبتان) أى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية الصغرى (مع الموجبة الكلية) الكبرى (أو) الموجبة (الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى ينتج موجبة جزئية (و) ينتج الموجبتان (مع السالبة الكلية) الكبرى (أو) ينتج (الموجبة) الكلية الصغرى (مع السالبة الجزئية) الكبرى (سالبة جزئية) فهذه ضروب ستة الاول من موجبتين كليتين والثانى من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالث من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للموجبة الجزئية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهذه الثلاثة منتجة للسالبة الجزئية وانما ينتج الكليتان جزئية فى هذا الشكل لجواز ان يكون

الاصغر أعم من الاكبر فحينئذ لا يصح حمل الاكبر عليه لا ايجابا ولا سلبا نحو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فالنتيجة الكلية ههنا غير صادقة (بالخلف) يعني انتاج هذا الشكل بالخلف الذي يجري في جميع هذه الضروب وهو ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى فيصير شكلا أولا فينتج ماينافي كبرى القياس المفروضة الصدق وهو محال وهذا المحال لا يلزم من الهيئة لكونها نتيجة ولا عن الصغرى لانها صادقة فلا يلزم الا من الكبرى وهو نقيض النتيجة فيكون باطلا فتكون النتيجة حقة نحو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق يصدق بعض الحيوان ناطق والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بناطق واذا ضم مع الصغرى بان يقال كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق ينتج لا شيء من الانسان بناطق وهو ينافي كل انسان ناطق وهو صادق فما ينافيه يكون كاذبا فبطل النقيض وحقت النتيجة وهذا يجري في الضروب كلها (أو عكس الصغرى) يعني انتاج هذا الشكل يكون بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج النتيجة المطلوبة وذلك جار فيما سوى الضرب الثالث والضرب السادس ولا يجري فيهما لعدم كلية كبراهما ليصح كبروية الشكل الاول (أو) عكس (الكبرى) يعني انتاجه يكون بعكس الكبرى ورده الى الشكل الرابع (ثم) بعكس (الترتيب) بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج (نتيجة ثم) تعكس (النتيجة) حتى تحصل النتيجة المطلوبة وهذا انما يجري في الضرب الاول والضرب الثالث ولا يجري في الاربعة الباقية أما في الثاني فلان صغراه موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول لاشتراط كليتها فيه وفي الرابع والخامس والسادس فيكون عكس كبراها سالبة لا تصلح لصغروية الشكل الاول لاشتراط ايجابها فيه (أو الرد الى) الشكل (الثاني بعكسهما) أي عكس الصغرى والكبرى وهذا لا يجري الا في الرابع والخامس لا في غيرهما من الاربعة الباقية أما في الاول والثاني والثالث فلان الصغرى والكبرى فيها موجبة تنعكس الى موجبة فتكون المقدمتان موجبتين ولا بد في انتاج الشكل الثاني من الاختلاف في الكيف بان تكون احداهما موجبة والاخرى سالبة وأما السادس فكبراه سالبة جزئية لا تقبل العكس ولو انعكست كما في الخاصتين فيكون عكسها سالبة جزئية وهي لا تصلح لكبروية الشكل الثاني (و في الشفاء ان هذين) أي الشكل الثاني والثالث (وان رجعا) أي الثاني والثالث (الى الاول) بعكس الكبرى أو الصغرى (فلهما)

أي لهذين الشكلين خاصة مختصة لذاتيهما من غير الرجوع الى الاول (وهى) أي الخاصة (ان الطبع) والسائق الى الذهن (فى بعض المقدمات) من الشكل الثانى والثالث (أن أحد الطرفين) أي الموضوع والمحمول من الصغرى والكبرى فيهما (متعين للموضوعية) أي لكونه موضوعا (و) الطرف (الآخر) متعين (للمحمولية) أي لكونه محمولا على التعين (حتى لو عكس) أي الطرف المعين للموضوعية محمولا والطرف المعين للمحمولية موضوعا (كان) هذا الشكل (غير طبيعى) وغير سائق الى الذهن (فالتأليف) أي الترتيب (الطبيعى) السائق الى الذهن (هو مالم ينظم) أي هذا التأليف (الا على أحد هذين الشكلين (وليس عنهما) أي عن الثانى والثالث (غنية) أي بد بحيث لا يحتاج اليهما هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن الشكل الثانى والشكل الثالث لما رجعا الى الاول فما الحاجة اليهما فان كل مطلوب يحصل بهما يحصل من الشكل الاول فيكفى لاثبات المطلوب فلا بد أن يعتبر دون غيره حاصل الدفع أن الثانى والثالث وان رجعا الى الاول لكن لهما خاصة مختصة بهما فلا يوجب الرجوع اليه الاستغناء عنهما فان بعض المقدمات من الشكلين يقتضى الموضوعية والبعض الآخر المحمولية و يقتضى البقاء على هذا الحالة أيضا كطبيعة الانسان والكاتب مثلا فى كل انسان كاتب يقتضى لكون الانسان موضوعا والكاتب محمولا وكذا طبيعة النار فى قولنا لا شئ من النار بارد يقتضى الموضوعية فان النار أولى بكونها موضوعة بأن يسلب عنه البارد فهذه المقدمات ينبغى أن لا تترتب على هيئة الشكل الاول والا يلزم كون التأليف على غير نظم طبيعى فانتظام التأليف الطبيعى من هذه المقدمات لا يكون الا على هيئة الشكل الثانى والثالث فيثبت الاحتياج اليهما فى بعض المواد فلم يكن عنهما غناء عند الوجدان السليم لوجدان النظم الطبيعى فيهما فعلم أن هذين الشكلين وان لم يكونا بديهى الانتاج كالشكل الاول لكنهما أقرب منه لاشتمالهما على نظم طبيعى كالاول فيمكن اثبات المطلوب بهما من غير الرجوع الى الاول وهذا هو وجه اعتبارهما فى العلوم (هذا) أي خذ هذا واحفظه (وفى) الشكل (الرابع) يشترط (ايجابهما) أي ايجاب المقدمتين (مع كلية الصغرى) يعنى اذا كانتا موجبتين تكون الصغرى كلية سواء كانت الكبرى كلية أو جزئية (واختلافهما) أي اختلاف المقدمتين (بالكيف مع كلية احداهما) أي احدى المقدمتين يعنى اذا كانت المقدمتان مختلفتين بالايجاب والسلب لا بد من كلية احداهما سواء كانت صغرى أو كبرى (والا) أي وان لم يشترط أحد الامرين بل انتفيا جميعا بأن يكونا سالبتين أو موجبتين مع جزئية الصغرى أو مختلفتين

بالايجاب والسلب مع كونهما جزئيين (لزم الاختلاف) أى اختلاف النتيجة بأن تكون النتيجة فى بعض المواد موجبة وفى بعضها سالبة وهو دليل العقم أما الاول فكقولنا لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الجماد بانسان ينتج لاشئ من الفرس بجماد وهو حق واذا ضم اليه قولنا لاشئ من الصاهل بانسان ينتج لاشئ من الفرس بصاهل وهو كاذب والحق فيه الايجاب وقد أسقط بهذا الشرط ثمانية أضرب وهى موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وموجبة جزئية صغرى مع سالبة جزئية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع موجبة جزئية كبرى بقى ثمانية أشار اليها بقوله (لينتج الموجبة الكلية مع الاربع) هذا اشارة الى الضروب الاربعة الاول موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثانى موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والثالث موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى (والجزئية) أى الموجبة الجزئية الصغرى (مع السالبة الكلية والسالبتان) أى الكلية والجزئية الصغرايان (مع الموجبة الكلية) الكبرى (والسالبة الكلية) الصغرى (مع الموجبة الجزئية) الكبرى فهذه اشارة الى الضروب الاربعة الباقية من الثمانية فالخامس موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى (والثامن) سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى (موجبة جزئية) أى نتيجة هذه الضروب موجبة جزئية (ان لم يكن) فى المقدمتين (سلب) كالضرب الاول والثانى (والا) أى وان كان سلب فى احداهما وهو فى الستة الباقية فسالبة جزئية) يعنى ينتج سالبة جزئية (الا فى واحد) أى من الضروب الستة وهو الضرب الثالث منها فانه ينتج سالبة كلية فهذا استثناء من قوله والا فسالبة جزئية يعنى الضرب الذى فيه صغرى سالبة والكبرى موجبة كلية ينتج سالبة كلية نحو لاشئ من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لاشئ من الفرس بناطق (بالخلف) أى انتاج هذه الضروب ثابت بالخلف وهو ههنا أن يضم نقيض النتيجة الى احدى مقدمتى القياس لينتج نتيجة تنعكس الى ماينافى المقدمة الاخرى المفروضة الصدق فى القياس فيكون محالا وهذا المحال ناشئ من نقيض النتيجة فهو باطل وهذا يجرى فى الكل الا فى الاخيرين وهو

السابع والثامن لان كبرى السابع سالبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول مع أن نقيض النتيجة مع الصغرى ينتج موجبة كلية منعكسة الى موجبة جزئية وهى لا تنافى الكبرى الاصل وصغرى الثامن سالبة وهى لا تصلح لصغروية الشكل الاول وكبراه جزئية غير صالحة لكبراه (أو بعكس الترتيب) بأن يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلا أولا فينتج نتيجه (ثم) عكس (النتيجة) أى بعكس النتيجة التى حصلت من الشكل الاول فيحصل المطلوب وهذا يجرى فى الاول والثانى والثالث والثامن ولا يجرى فى الباقية لان صغرى الخامس والسادس جزئية وهى لا تصلح لكبروية الشكل الاول وكبرى الرابع والسابع سالبة وهى لا تقع صغرى الاول (أو بعكس المقدمتين) بأن يؤخذ عكس الصغرى والكبرى ليصير شكلا أولا فينتج المطلوب وهذا يجرى فى الرابع والخامس ولا يجرى فى الباقية لانتفاء شرائط الانتاج للاول كما هو الظاهر عند اللبيب المتأمل (أو بعكس الصغرى) ليرتد الى الشكل الثانى فان المخالفة بينهما كانت فى الصغرى وهذا يجرى فى الثالث والرابع والخامس والسادس ولا يجرى فى الاولين لعدم الاختلاف فى الكيف ولا فى الاخيرين لان صغرى السابع سالبة جزئية لا تنعكس وعكس صغرى الثامن سالبة كلية لكن كبراه جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الثانى لاشتراط الكلية فيها (أو بعكس الكبرى) ليرتد الى الشكل الثالث وهذا يجرى فى الاولين والرابع والخامس والسابع ولا يجرى فى الباقية لان صغراه سالبة وصغرى الشكل الثالث لا تكون سالبة ولما فرغ عن بيان شرائط انتاج الاشكال بحسب الكمية والكيفية شرع فى بيان اشتراطها بحسب الجهة فقال (وأما بحسب الجهة فى المختلطات) يعنى أن الاشتراط بحسب الجهة فى المختلطات وهى الاقيسة الحاصلة من خلط الموجبات بعضها فى بعض (ففى) الشكل (الاول) أى اشترط فيه بحسب الجهة (فعلية الصغرى) أى تكون الصغرى من القضايا التى يوجد فيها الفعلية وهى ماسوى الممكنة (على مذهب الشيخ) لما قد سلف فى عقد الوضع مع أن المعتبر عنده صدق الوصف العنوانى على ذات الموضوع بالفعل فالحكم فى الكبرى يكون على ما هو أوسط بالفعل فلو لم يكن فى الصغرى كذلك بل بالامكان لم يحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط فلم يحصل الجزم بتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر اذ ثبوت الاكبر لما هو أوسط بالفعل والاصغر ليس بأوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز أن لا يخرج من القوة الى الفعل فكيف يتعدى الحكم منه الى الاصغر فانتفى مناط النتيجة فلا ينتج عند فقدانه ولذا يصدق فى الفرض المذكور كل حمار مركوب زيد بالامكان وكل مركوب زيد فرس

بالضرورة مع كذب النتيجة (ويذهب هو) أي الشيخ (والامام) الرازي ومتابعوهما (الى انتاج الممكنة) الصغرى (مع) الكبرى (الضرورية ضرورية) ومع غيرها ممكنة واستدلا عليه بوجوه منها ماقال المصنف رحمه الله (لانها) أي الممكنه (ممكنة مع الكبرى) لان الممكن ممكن دائما على جميع التقادير واذا كانت ممكنة مع الكبرى (فأمكن وقوعها) أي وقوع هذه الممكنة (معها) أي مع الكبرى وكل ماهو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال (فلا يلزم من فرض الوقوع) أي فرض وقوع الصغرى مع الكبرى (محال) واذا وجدت الصغرى مع الكبرى (فتلزم) النتيجة فأنتجت الممكنة أيضا كالفعلية فحاصل الاستدلال أن الصغرى الممكنة مع الكبرى أنتجت في الشكل الاول نتيجة اذ صدق الصغرى الممكنة مع الكبرى مستلزم لامكان صدق الصغرى الفعلية معها لان الممكن مالم يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع الصغرى الممكنة بالفعل مع الكبرى فتصدق الفعلية وصدقها مستلزم الانتاج لاندراج الاصغر تحت الاوسط على هذا التقدير فالنتيجة لازمة للممكنة أيضا غير مستحيلة فهي اماضرورية أوغيرها (وأجيب تارة بأنه لا يلزم من ثبوت امكان شيء مع آخر امكان ثبوته) أي ثبوت ذلك الشيء (معه) أي مع آخر (ألاترى أن من الجائز أن يكون وقوع الصغرى رفعا لصدق الكبرى) فكيف يصدق معها حاصله ان بين امكان الثبوت وثبوت الامكان فرقا ولا يستلزم أحدهما للآخر فاذا كانت الصغرى ممكنة يوجد ثبوت امكانها مع الكبرى بأن يقال انها ممكنة مع الكبرى ولا يلزم منه امكان ثبوت الصغرى أي وقوعها ووجودها مع الكبرى لجواز أن يكون وقوع الصغرى رافعا لصدق الكبرى كما عرفت في الفرض المذكور فلا يجتمعان واذا لم يجتمعا لم تحصل النتيجة (وفيه مافيه) قال في الحاشية فان الامكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع ففعلية الامكان مستلزمة لامكان الفعلية في الجملة نعم أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وبينهما بون بعيد انتهى حاصله الرد على الجواب بأن فعلية الامكان مستلزمة لامكان الفعلية في الجملة اذ هو كيفية ثبوت المحمول للموضوع ولا يقاس على عدم استلزام أزلية الامكان لامكان الازلية اذ بينهما فرق بين لان الاولى مطلقة والثانية وقتية ولا منافاة بينهما فاستلزام ثبوت الامكان لامكان الثبوت في الجملة لا ينافي عدم استلزام امكان الحادث في الازل امكان ثبوت الحادث فيه قيل لا يتوجه الرد على المجيب فانه غير مانع لاستلزام فعلية الامكان لامكان الفعلية بل منع استلزام مجامعة فعلية الامكان مع شيء امكان مجامعة فعليته مع ذلك الشيء ولا شك في توجه هذا المنع ولا يدفعه الايراد الا أن يقال مراده ان فعلية الامكان لما استلزمت لامكان الفعلية في الجملة صارت

الفعلية ممكنة فلابد رفع على تقدير تحققها شيأ واقعيا سيما الضرورى منه والا لم تكن هذه الفعلية ممكنة اذ رفع الضرورى محال ومستلزم المحال يكون محالا وهذا مسلم عند المجيب فيندفع ماقيل من عدم توجه الرد على المجيب فافهم (و) أجيب تارة (أخرى بمنع لزوم النتيجة على تقدير الوقوع) أى وقوع الصغرى (لان الحكم فى الكبرى على ماهو أوسط بالفعل فى نفس الامر) لا ماهو أوسط على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر حاصله أن الصغرى لو فرض وقوعها مع الكبرى وتكون فعلية فانا نمنع لزوم النتيجة على هذا التقدير اذ لزوم النتيجة لا يكون الا اذا اندرج الاصغر تحت الاوسط واندراجه تحته ممنوع لان الحكم فى الكبرى على ماهو أوسط بالفعل فى نفس الامر لا ماهو أوسط بالفعل بحسب التقدير والاصغر ليس أوسط بالفعل فى نفس الامر بل على ذلك التقدير فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تلزم النتيجة (فتفكر) قال فى الحاشية اشارة الى أنه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة بأن يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها وكلما كانت فعلية لزمت النتيجة والملازمة الاولى بينة والثانية مسلمة انتهى حاصله أنه يمكن اثبات لزوم النتيجة على تقدير وقوع الصغرى بأن يقال لو وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى بالفعل ومعها الكبرى وكلما كانت الصغرى بالفعل ووجدت مع الكبرى يوجد شرط الانتاج فلزمت النتيجة والملازمة بين وقوع الصغرى مع الكبرى وكونها فعلية معها بينة اذ الوقوع معها لازم للفعلية وبالعكس والملازمة بين فعلية الصغرى مع الكبرى ولزوم النتيجة مسلمة لان هذا هو الشرط للانتاج ولك أن تقول ان انتاج الصغرى الفعلية مطلقا سواء كانت واقعية أو فرضية ممنوع والمسلم انما هو انتاج فعليتها النفس الامرية مع الكبرى اذ الحكم فى الكبرى على ماهو أوسط بالفعل فى نفس الامر فلو لم يعتبر فى الصغرى فعليتها النفس الامرية لم يحصل الاندراج فلا يلزم الانتاج فافهم (والحق أن أخذ الامكان بالمعنى الاخص) وهو سلب الضرورة المطلقة سواء كانت ناشئة عن الذات أو عن الغير (فهو) أى الامكان بهذا المعنى (مساو للاطلاق كالدوام) مساو (للضرورة بالمعنى الاعم) وهى الضرورة المطلقة سواء كانت بحسب الذات أو بحسب الغير فالدوام أيضا لا يخلو عن الضرورة بحسب العلة فهو مساو للضرورة بهذا المعنى والامكان والاطلاق نقيضاهما فيكونان متساويين لان نقيض المتساويين متساويان فاذا كان الامكان مساويا للاطلاق والاطلاق شرط الانتاج (فتلزم النتيجة) على هذا التقدير (والا) اى أو ان لم يؤخذ الامكان بهذا المعنى بل يؤخذ

بالمعنى الاعم (لا) تستلزم النتيجة قال فى الحاشية أى ان أخذ الامكان بالمعنى الاعم وهو الامكان الذاتى لايلزم النتيجة فان الممكن بهذا المعنى يجوز أن يكون ممتنعا بالغير فهو وان لم يلزم من فرض وقوعه المحال بالنظر الى ذاته لكن يجوز أن يلزم منه المحال بالنظر الى الوقوع كعدم العقل الاول يلزم منه عدم الواجب تعالى على ماهو المشهود انتهى حاصله أن الممكنة بمعنى الاخص تساوى المطلقة فلا اشكال فى انتاجها اذ الانتهاج فيهما من حيث الاطلاق ففى الحقيقة النتيجة هى المطلقة لا الممكنة بالمعنى الاعم فالاشكال انما هو فى انتاجها فلا يلزم انتاجها اذ الممكن يجوز أن يكون ممتنعا بالغير وان لم يلزم من وقوعه محال فى الواقع فيمنع قوله فلا يلزم من فرض الوقوع محال كما أن عدم العقل الاول وان كان ممكنا بالذات لكنه ممتنع بالغير وهو وجود الواجب تعالى لكونه علة تامة له فلو فرض وقوعه يلزم منه المحال وهو عدم الواجب تعالى فيجوز أن يكون الممكن بالذات ممتنعا بالغير ويلزم من وقوعه محال فى الواقع فكيف تلزم النتيجة فالحق ان الممكنة غير منتجة وماذهب اليه الشيخ والامام من انتاجها فغير ثابت فافهم ولما فرغ من بيان الاشتراط بحسب الجهة فى الشكل الاول شرع فى بيان جهة النتيجة فقال (ثم النتيجة) فى القياس المركب من القضايا الموجهة من الشكل الاول بعد وجود شرائط الانتاج فيه (كالكبرى) أى كالقضية الموجهة التى هى الكبرى (ان كانت) أى الكبرى (من غير الوصفيات الاربع) أى غير المشروطة العامة والعرفية العامة والمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة (والا) أى وان لم تكن الكبرى من غير الوصفيات بل تكون منها (فكالصغرى) أى فالنتيجة حينئذ كالقضية التى هى الصغرى يعنى تتبعها فى الجهة (محذوفا عنها) أى عن الصغرى (قيد الوجود) يعنى بعد أن يحذف عن الصغرى قيد الوجود وهو اللاضرورة واللادوام ان كان فيها فيكون الباقى بعد الحذف نتيجة (والضرورة المختصة) يعنى بحذف الضرورة التى تختص بالصغرى ولا توجد فى الكبرى سواء كانت الضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية (ومنضما اليها) أى الى (قيد الوجود فى الكبرى) يعنى بعد حذف قيد الوجود عن الصغرى وحذف الضرورة المختصة التى توجد فيها لا فى الكبرى (ان كان) قيد الوجود (فى الكبرى) بأن يكون من احدى الخاصتين ينضم الى الصغرى فتكون القضية الخاصة بعد الحذف والانضمام نتيجة القياس تفصيل المقام ان الضروب الحاصلة من اختلاط بعض الموجهات مع بعض مائة وتسعة وستون اختلاطا لان القضايا الموجهة على ماهو المشهور ثلثة عشر واذا ضربت فى نفسها تكون مائة وتسعة وستين و بشرط الفعلية سقط منها ستة

وعشرون لختلاطا وهى الحاصلة من ضرب الممكنتين فى ثلثة عشر فبقيت مائة وثلثة وأربعون فهى المنتجة والضابطة فى الانتاج أن الكبرى ان كانت من غير الوصفيات الاربع وهى التسع بأن تكون ضرورية أودائمة أومطلقة عامة أوممكنة عامة أو وقتية أومنتشرة أو وجودية لاضرورية أو وجودية لادائمة وممكنة خاصة فالنتيجة تكون قضية موجهة كالكبرى وان كانت الكبرى من احدى الوصفيات الاربع بأن تكون مشروطة عامة أوعرفية عامة اومشروطة خاصة أوعرفية خاصة والصغرى أية قضية كانت من الفعليات فالنتيجة تكون قضية موجهة كالقضية التى هى الصغرى لكن ان كان فى الصغرى قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين أوقيد اللاضرورة كما اذا كانت وجودية لاضرورية حذفنا ذلك القيد ومابقى يكون نتيجة وكذلك اذا وجدنا فى الصغرى ضرورة مخصوصة غير مشتركة بينها وبين الكبرى حذفناها أيضا كما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى دائمة حذفنا الضرورة من الصغرى فبقى دائمة وهى النتيجة ثم ننظر فى الكبرى ان لم يكن فيها قيد اللادوام كما اذا كانت مشروطة عامة وعرفية عامة كان المحفوظ من الصغرى بعد حذف اللادوام والضرورة المختصة بعينه النتيجة وان كان فى الكبرى قيد اللادوام كما اذا كانت احدى الخاصتين ضممناها الى المحفوظة وكان المجموع الحاصل منهما جهة النتيجة وهذا القدر يكفى فى كشف المرام وان شئت استيفاء الكلام فانظر الى شرح المطالع وغيره من شروح الاعلام (وفى) الشكل (الثانى) يشترط بحسب الجهة أمران أحدهما (دوام الصغرى) بأن تكون ضرورية أودائمة (أوانعكاس سالبة الكبرى) أى كون الكبرى من القضايا التى تنعكس سوالبها وهى الستة المنعكسة السوالب (و) الثانى (كون الممكنة مع الضرورية) يعنى ان كانت الممكنة كبرى فمع الضرورية الصغرى فقط وان كانت صغرى فمع الضرورية الكبرى (أو كبرى مشروطة) سواء كانت عامة أوخاصة حاصله أنه يشترط فى الشكل الثانى بحسب الجهة أمران كل واحد منهما مشتمل على أمرين الاول كون الصغرى ضرورية أودائمة أو كون الكبرى من القضايا الستة المنعكسة السوالب وهى الضرورية والدائمة والمشروطة العامة والخاصة والعرفية العامة والخاصة والثانى أن الممكنة ان كانت الصغرى يجب أن تكون الكبرى ضرورية أومشروطة وان كانت الكبرى يجب أن تكون الصغرى ضرورية فقط ولو انتفت الشروط المذكورة بان لم يكن الدوام فى الصغرى بل يكون من احدى عشر قضية سوى الضرورية والدائمة أو كان كبرى من احدى السبع الغير

المنعكسة وهى الوقتيان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة أو تكون الصغرى والممكنة مع العشرة الباقية سوى الضرورية والمشروطتين أو كانت الكبرى الممكنة مع غير الضرورية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل يطلب من المطولات فالاختلاطات المنتجة فى هذا الشكل أربعة وثمانون فان الشرط الاول أسقط سبعة وسبعين اختلاطا حاصلا من ضرب احدى عشر صغرى فى سبع كبريات والشرط الثانى أسقط ثمانية حاصلة من ضرب اثنين فى ثلثة واثنين فى واحد وهى الممكنتان الصغريتان مع الدائمة والعرفيتين والممكنتان الكبريتان مع الدائمة (والنتيجة) الحاصلة من الضروب المنتجة فى هذا الشكل (دائمة ان كان هناك) أى فى تلك الضروب (دوام) سواء كان فى ضمن الضرورية أو غيرها وسواء كان فى الصغرى أو فى الكبرى فقط (والا) أى وان لم يكن هناك دوام (فكالصغرى) أى تكون النتيجة كالصغرى (محذوفا عنها) أى عن الصغرى (قيد الوجود) يعنى اللادوام واللاضرورة (و) قيد (الضرورة) وصفية كانت أو وقتية فما بقى بعد حذف القيد عن الصغرى يكون نتيجة حاصله أن الدوام اما أن يصدق على احدى مقدمتيه بأن يكون ضرورية أو دائمة أولا يصدق فان صدق الدوام على أحدى المقدمتين فالنتيجة دائمة والا فالنتيجة كالصغرى بشرط حذف قيد الوجود أى قيد اللادوام واللاضرورة منها وحذف الضرورة منها سواء كانت وصفية أو وقتية (وفيه مافيه) قال فى الحاشية فان هذا انما يتم لو لم تنعكس السالبة الضرورية والمشروطة كنفسهما وانهما انعكستا كما سبق عليه الدليل فلا يصح الانحصار فى الدوام وكالصغرى مع حذف الضرورة وقيد الوجود فتدبر انتهى حاصله أن انتاج السالبة الضرورية الكبرى دائمة مبنى على عدم انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد استدل فيما سبق على أنها منعكسة كنفسها ففى اختلاط تكون الكبرى سالبة ضرورية تكون النتيجة ضرورية بعكس الكبرى (وفى) الشكل (الثالث بشرط) بحسب الجهة (مايشترط فى) الشكل (الاول) أى فعلية الصغرى والضابطة فى انتاج هذا الشكل بحسب الجهة ماقال المصنف رحمه الله (والنتيجة كالكبرى فى غير الوصفيات الاربع) وهى المشروطتان والعرفيتان يعنى اذا كانت الكبرى من احدى التسع التى غير هذه الاربعة تكون النتيجة كالكبرى (والا) أى وان لم تكن من غير الوصفيات الاربع بل كانت منها (فكعكس الصغرى) أى فالنتيجة تكون قضية كعكس الصغرى (محذوفا عنها) أى عن النتيجة أو الصغرى وفى بعض النسخ محذوفا عنه بتذكير الضمير فرجع الى العكس (قيد

لادوامه)أي لادوام العكس (ومضموما اليه) أي الى العكس (لادوام الكبرى) أي قيد اللادوام الذي هو في الكبرى حاصله أن الكبرى في هذا الشكل لاتخلو اما ان تكون من احدى التسع التي هي غير المشروطتين والعرفيتين أو من احدى هذه الاربع فان كان الاول كانت جهة النتيجة جهة الكبرى بعينها وان كان الثاني كانت جهة النتيجة كعكس الصغرى لكن لامطلقا بل يحذف عن العكس قيد لادوامه ويضم اليه قيد لادوام الكبرى ان كانت من احدى الخاصتين أما وجه الحذف والضم فذكور في الكتب المتطاولة المتداولة فيطلب منها (وأحكام اختلاط) الشكل (الرابع) بحسب شرائط الجهات وضوابط نتائج الضروب المنتجة فيه وتفصيلها (تعرف في المطولات) ولا بأس بكشف مطلب الكتاب على الوجه التام والكمال بذكر احكامها على وجه الاجمال فاعلم أن الشكل الرابع يشترط فيه بحسب الجهة خمسة أمور الاول أن الموجبة المستعملة فيه فعلية سواء كانت صغرى أو كبرى والثاني انعكاس السالبة المستعملة فيه والثالث صدق الدوام على صغرى الضرب الثالث أو صدق العرف العام على كبرى ذلك الضرب والرابع كون الكبرى في السادس من القضايا الستة المنعكسة السوالب والخامس كون الصغرى في الثامن من احدى الخاصتين والكبرى مما يصدق عليه العرف العام والنتيجة في الضربين لاولين كعكس الصغرى ان صدق الدوام عليها أو كان القياس من القضايا لستة المنعكسة السوالب والا فطلقة عامة وفي الضرب الثالث دائمة ان كانت احدى مقدمتيه دائمة والا فعكس الصغرى وفي الرابع والخامس دائمة ان كانت الكبرى دائمة وان لم تكن دائمة فكعكس الصغرى محذوفا عنها اللادوام وفي السادس كما في الثاني بعد عكس الصغرى وفي السابع كما في الثالث بعد عكس الكبرى وفي الثامن كما في الاول بعكس النتيجة بعد عكس الترتيب والتفصيل في المطولات ان شئت فارجع اليها ولما فرغ من بيان القياس الاقتراني الحملي شرع في بيان الاقتراني الشرطي لمساس الحاجة اليه فقال (ثم الشرطي) أي القياس الشرطي وهو مالا يتركب من الحمليات الصرفة سواء كان مركبا من الشرطيات الصرفة أو من الشرطية والحملية وانما سمي به لتسمية الكل باسم الجزء الاعظم منه وهو على خمسة أقسام الاول (يتركب من متصلتين) والابتداء به لان اطلاق الشرطية على المتصلة كان على سبيل الحقيقة وهو على ثلثة أقسام الاول أن تكون الشركة بينهما في جزء تام من المقدم والتالي كقولنا كلما كان أب فج د وكلما كان ج د فده فينتج كلما كان أب فده والثاني أن تكون الشركة في جزء غير تام منهما كقولنا كلما كان

أب فج د وكلما كان دزفدك فينتج كلما كان أب وكلما كان جزفدك والثالث أن تكون الشركة فى جزء تام من أحدهما وغير تام من الآخر كقولنا كلما كان ج دفكلما كان أب فدز فكلما كان دزفك ه فينتج كلما كان ج د فكلما كان أب فك ه لكن المطبوع هو القسم الاول منه وينعقد فيه الاشكال الاربعة وعلى قياس الحمليات شرائط انتاجها من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فى الاول وغير ذلك والثانى قوله (أو) يتركب من (منفصلتين) كقولنا دائما اما كل أب أوكل ج د أودائما اما كل دز أوكل د ه فينتج دائما اما كل اب أوكل ج ز أوكل ج ه وهو أيضا على ثلثة أقسام مثال الاول دائما اما كل ج ب أوكل دز ودائما اما كل دز اوكل ك ه ينتج دائما اما كل ج ب أوكل ك ه ومثال الثانى ماعرفت آنفا ومثال الثالث قولنا دائما اما كل ج ب واما كل ما كان دزفل م و دائما اما كل ل م واما كل ك ه فينتج دائما اما كل ج ب واما كل ما كان د ز فك د والمطبوع منه هو الثانى وتنعقد فيه الاشكال الاربعة وشرائط انتاجها أربعة أمور ايجاب المقدمتين وصدق منع الخلو عليهما وكلية احدى المقدمتين والنتيجة موجبة منفصلة مانعة الخلو مركبة من الجزء الغير المشارك ومن نتيجة التأليف بين المتشاركين كما عرفت (أو) يتركب من (حملية ومتصلة) أى القسم الثالث ما يتركب من حملية ومتصلة والمشارك للحملية اما مقدم المتصلة أو تاليها وعلى التقديرين فالحملية اما صغرى أو كبرى فهذه أربعة أقسام مثال الاول كلما كان ج ب وكلما كان ب أ فكل د ه فينتج كلما كان ج أ فكل د ه ومثال الثانى كل أب وكلما كان ج ز فكل دب فينتج كلما كان ج د فكل أ ه ومثال الثالث كلما كان أ ب فكل د ج وكل ب ه ينتج كلما كان أ ه فكل ج د ومثال الرابع كلما كان أ ب فكل ج د وكل د ه فينتج كلما كان أب فكل ج ه والشركة لا تتصور فى هذه الاقسام الا فى جزء غير تام من المتصلة لاستحالة أن يكون شئ من طرفى الحملية قضية فالاشتراك أبدا اما لموضوعها أو لمحمولها وهما مفردان وتنعقد فيه الاشكال الاربعة باعتبار وضع الاوسط فى المتشاركين والمطبوع منها ما كان المشارك تالى المتصلة والحملية كبرى وشرط لانتاجه ايجاب المتصلة والنتيجة متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التأليف من التالى والحملية ونحو قولنا كلما كان أب فد ج وكل د أ فينتج قولنا كلما كان أ ب فج (أو) يتركب من (حملية أو منفصلة) أى القسم الرابع ما يكون مركبا من حملية ومنفصلة وهو على ثلاثة أقسام لان الحمليات اما أن تكون بعدد أجزاء المنفصلة سواء اتحدت التأليفات فى النتيجة أو اختلفت

أماالاول فكقولنا كل ج اما ب واما د واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط فينتج كل ج ط دوأماالثانى فكقولنا كل ج اما ب د واما ه كل ب ج وكل و ط وكل ه ز فينتج كل ج اما ج واما ط واما ز أوتكون الحمليات أقل من أجزاء المنفصلة كقولنا اما كل أ ط أوكل ج ب وكل ب د فينتج اما كل أ ط أو كل ج د أوأكثر من أجزاء المنفصلة والمطبوع هو الاول وشرط الانتاج كون المنفصلة موجبة مانعة الخلو أوحقيقية وأما اذا كانت نتائج التأليفات مختلفة فتكون المنفصلة مانعة الخلو (أو) يتركب (من متصلة ومنفصلة) هذا قسم خامس من أقسام الخمسة للاقترانيات الشرطية وهو على ثلاثة أقسام اذ المتصلة لاتخلو من أن تكون صغرى أوكبرى وأياما كان فالمشاركة بينهما اما فى جزء تام منهما أوفى جزء غير تام منهما أوفى جزء تام من أحدهما وغير تام من الآخر مثال الاول قولنا كلما كان أ ب فج د ودائما أوقد يكون اما ج د أو ه ز فان كانت هذه الكبرى مانعة الجمع فينتج قولنا دائما أوقد يكون اما أ ب أو ه ز لان اجتماع ه ز مع ج والذى هو لازم أ ب كليا كان أوجزئيا ممتنع فيمتنع اجتماع ه ز مع أ ب كليا كان أوجزئيا لان ماهو ممتنع الاجتماع مع اللازم دائما أوفى الجملة ممتنع الاجتماع مع الملزوم أيضا دائما أوفى الجملة وان كانت مانعة الخلو فينتج قد يكون اذا لم يكن أ ب فدز لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ومن المعلوم أن كل أمرين بينهما منع الخلو يستلزم رفع أحدهما عين الآخر ومثال الثانى كلما كان أ ب فكل ج د ودائما اما كل د ه أو د ز وهو مانعة الخلو فينتج كلما كان اب فاما كل ج د أو د ز ومثال الثالث قولنا دائما اما كلما كان أ ب فج د واما كلما كان ه فدج وكلما كان أ ج فط د ينتج دائما اما كلما كان أ ب فج د واما كلما كان ه د فط د والمطبوع منه ما تكون الصغرى متصلة وكبرى منفصلة موجبة وعليك باستخراج الامثلة هذا البيان على وجه الاجمال لكشف المتن وتوضيح المغلقات والتفصيل فى المطولات (وتنعقد فيه) أى فى الاقترانى الشرطى فى جميع أقسامه (الاشكال الاربعة) لان الحد الاوسط ان كان تاليا فى الصغرى ومقدما فى الكبرى فهو الشكل الاول أوتاليا فيهما فهو الشكل الثانى أومقدما فيهما فهو الشكل الثالث أوعكس الاول فهو الشكل الرابع (والعمدة)من بين هذه الاقسام الخمسة (الاول) وهو مايتركب من متصلتين لكونه أحق بالتسمية بالشرطية من بين الاقسام الخمسة لان اطلاق اسم الشرطية على المتصلة بطريق الحقيقة دون المنفصلة ولذا وقعت البداية بالبحث عنه أولا وكان هذا

القسم على ثلاثة أقسام لان الحد الاوسط الذي يشترك بينهما اماأن يكون جزءاتامامنهمابان يكون الاوسط من المقدم أوالتالى فيهما أو جزأغيرتام منهما أوكان جزأتامامن أحدهماوغيرتام من الآخرولمالم يكن كلهامقبول الطبع بين المطبوع منهافقال (والمطبوع منه) أى مقبول الطبع من الشرطية من بين هذه الاقسام الثلاثة (ما كان اشتراك المقدمتين) أى الصغرى والكبرى (فى جزءتام منهما) أى من المقدم والتالى لان الشركة فيه كاملة فيفيد الاتصال كاملا (وشرائط الانتاج) أى انتاج هذه الاشكال (و) (حال النتيجة فيه) أى فى الشرطى (كما فى الحمليات) وقد عرفتهامن أنه يشترط فى الشكل الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفى الثانى اختلافهما فى الكيف وكلية الكبرى وعلى هذا القياس وكذا الحال فى عدد الضروب الا فى الشكل الرابع فان ضروبه ههنا خمسة لان انتاج الضروب الثلاثة الاخيرة فى الشرطيات غير معتبر وكذا حال النتائج فى الكمية والكيفية فتكون نتيجة الضرب الاول من الاول موجبة كلية ومن الثانى سالبة كلية وعلى هذا القياس وكذا الحال فى الجهة ان كان اللزوم والاتفاق منهافالمقدمتان اللزوميتان تنتجان اللزومية والاتفاقيتان اتفاقية كما أن الحمليتين الضروريتين تنتجان ضرورية والدائمتين دائمة (فانتاج اللزوميتين لزومية فى) الشكل (الاول بين) فانه بديهى الانتاج وفى باقى الاشكال تبين بالبيان الذى مر فى الحملى (وههنا) أى فى انتاج اللزوميتين فى الشكل الاول (شك) أورده الشيخ فى الشفاء (وهو) أى الشك (أنه) الضمير للشان (يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب النتيجة وهى كلما كان الاثنان فردا كان زوجا) حاصل الشك أن قولكم ان الشكل الاول المركب من لزوميتين ينتج لزومية منقوض بقولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا فانه صادق مركب من لزوميتين مع أن النتيجة الحاصلة كاذبة وهى كلما كان الاثنان فردا كان زوجا للتنافى بين المقدم والتالى (وحله) أى حل هذا الشك (كما قيل) والقائل صاحب المطالع (منع كون الكبرى لزومية) بأن يقال الكبرى ليست بلزومية (وانما هى) أى الكبرى (اتفاقية) حاصله أن هذا القياس ليس بمركب من لزوميتين بل كبراه اتفاقية فلم يوجد شرط الانتاج وهو أن يكون الاوسط مقدمافى اللزومية ولو أخذت لزومية يمتنع صدقها فانه انما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من بعض أوضاعه كون العدد فردا والزوجية ليست بلازمة له على هذا الوضع فلم تصدق لزومية

بل صارتا اتفاقيـة وهى ليست بمنتجة فى القياس فـكذب النتيجة أكذب الطرفـين مع لا صـدقهما فلا يضر ما تقرر عندهم من انتاج اللزوميتـين لزوميـة (ويجاب) عـن الحل المجيب شارح المطالـع (بأن قـولنا كلما كان الاثنان عـددا كان موجـودا لزوميـة لان العـددية) أى عـددية الاثنـين (متوقفـة عـلى الوجود) أى وجود الاثنين (وكذا كلما كان موجودا كان زوجا أيضا) لزومية لان الزوجية من لوازم ماهية الاثنين فتـكون لازمة له فى نحو من انحاء وجوده (وهو) أى القياس (منتج بزعمكم لما منعتم) وهو كلما كان عددا كان زوجا حاصله أن الـكبرى لزومية لا اتفاقية فان قولنا كلما كان الاثنان عددا كان موجودا لزوميـة ضرورة ان عددية الاثنين متوقفـة على وجوده فما لم يكن موجودا لم يكن عددا فاذا كان عددا كان موجودا لا محالة وكلما كان الاثنان موجودا كان زوجا لزومية أيضا اذ تحقق الاثنينيـة يقتضى الزوجية فصارت المقـدمتان لزوميتين والقياس المركب بينهما منتج بزعمكم لزومية فينتج كلما كان عددا كان زوجا لزومية وقد منعتم كونها لزوميـة قال فى الحاشـية اشارة الى أن الجواب الزامى فان المجيب منصبه منصب الشاك وهو من حيث أنه شاك لا يسـلم انتاج اللزوميتين لزوميـة فليس له بزعمه ان يجيب اثبات المقدمة الممنوعة بهـذا الطريق بل بطريق الالزام انتهى حاصله أن فى قوله بزعمكم اشـارة الى كون الجواب الزاميا بطريق الالزام لا بطريق التسليم عنـد المجيب فان المجيب منصبه منصب الشاك لانه يجيب عن الحل و يثبت الشك والشاك من حيث انه شاك لا يسـلم انتاج اللزوميتين لزومية اذ هو منـكر لذلك كما عرفت فلو قال بانتاجه يناقض نفسـه فليس للمجيب بزعمـه ان يجيب اثبات المقـدمة الممنوعـة بطريق التسليم بل جوابه بطريق الالزام بأن اللزوميتين وان لم تـكونا منتجتين على زعمنا لـكنا أوردنا على صاحب الحل على سبيل الالزام فلا يلزم التناقض وصح الجواب (أقول لك ان تمنع الصغرى) وهى كلما كان عددا كان موجودا (فانا لا نسلم ان عددية الاثنين الفرد معلول الوجود) بأن يتوقف عليه (لان الممتنعات غير معللة) لامتناع وجودها بالبداهة والاثنين الفرد ممتنع فلا يتوقف على الوجود ولا يكون معلولا له فلا نسلم صـدق كلما كان عـددا كان موجودا • فان قلت ان المصـنف رحمـه الله قال فى التصورات فى جواب شـبهة وهى أن مجموع شريكى البارى شريك البارى فبعض شريك البـارى مركب وكل مركب ممكن مع أن كل شريك البـارى ممتنع بأن الافتقار على تقـديرا لوجود الفرضى لا ينافى الامتناع فعـلى هـذا التقدير يجوز أن يكون الشىء مفتقرا الى شىء وممتنعا فى الواقع فعـددية الاثنين الفرد على فرض تحققه تـكون

معلولة لوجود الاثنـين كما أن مجموع شريكي الباري معلول لجزئيـه مع أنه ممتنع فاذا كان معلول الوجود صدقت الصـغرى واندفع المنع وثبت مطلب المجيب • قلت الافتقار الى الجزء غير الافتقار الى الخارج الذي هو الوجود فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على أن مراد المصـنف رحمـه الله أن الممتنعات من حيث هي هي غير معللة والافتقار على تقدير الفرض يؤيده والـكلام في المحال من حيث انه هو محال فافهم (و) ذلك أن (تمنع صدق الـكبرى) وهي كلما كان موجودا كان زوجا لزومية (بناء على أن العام) وهو كونه موجودا (لا يستلزم الخاص) وهو كونه عددا (لان وجود الاثنين الفرد من جملة وجود الاثنين) فيجوز أن يكون موجـودا في ضمن الفردية بدون الز وجيـة فـلا يصـدق كلما كان موجودا كان زوجا (نعم تصـدق) الـكبرى (اتفاقيـة) فان من الاتفاقيات أن الاثنين اذا كان موجودا يصير ز وجا وهي غير منتجة هذا اعتراض على ما استدل به شارح المطالع على اثبات لز وميـة الـكبرى الـتي منعها صاحب المطالـع حاصـله أن صـدق الصـغرى وهي قولنا كلما كان عددا كان موجود الز ومية غير مسـلم فان الجعل انما يتعلق بالماهية الممكنة الوجود وكون الاثنين عددا يكون في ضمن الفردية أيضا وهي من الممتنعات وسلب الوجود عنـه ضر وري فـكيف يتعلق به الجعـل ولو سـلم فيمنع الـكبرى وهي قولنا كلما كان موجودا كان ز وجا فان وجود الاثنين حينئذ أعم من الز وج والفرد وصدق العام لا يستلزم صـدق الخاص لجواز أن يتحقق في خاص آخر فـكيف يصـدق الخاص عـلى جميع افراد العام فان الفرد مناف للز وج فلا تصـدق حينئذ لز وميـة كلية نعم تصدق اتفـاقية فان من الاتفاق أن الاثـنـين اذا كان موجودا كان ز وجا والاتفاقيـة ليست بمنتجة فانه يشـترط في الانتاج مقـدمة الاوسط في اللز وميـة (ولو تشبث) أي تمسك (بكونها) أي كون الز وجيـة (من لوازم الماهية) أي من لوازم ماهية الاثنـين لا ينفك عنها (يلزم صدق النتيجة المفروض كذبها) أي كذب النتيجة وهي قولنـا كلما كان الاثنـان فردا كان ز وجا (في هذا الجواب) أي جواب المذكور بقوله وحله كما قيل هذا دفع دخل مقدر تقديره ان قولنـا كلما كان الاثنان عـددا كان ز وجا لز وميـة والز وجيـة لازمة لماهية الاثنـين ولوازم الماهيات تلزمها في كل مرتبة من مراتب الماهيـة و يمتنع الانـفكاك عنها فيلزم على تقدير الفردية أيضا فيصـدق كلما كان ز وجا لز ومية وهو المطلوب حاصل الدفع أنه لو تمسك بكون الزوجية من لوازم ماهية الاثنين سواء كان فردا أو غيره للزم أن تـكون النتيجة وهي قولنـا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا أيضا صادقة مع أنها كاذبة والمجيب يلتزم بـكذبها

أيضا فيلزم عليه أن يكون ماهو كاذب عنده صادقا هذا خلف (فتأمل) قيل لعل قوله فتأمل اشارة الى أن اللازم انما يلزم للوجود الممكن والوجود الفرضي للشئ المحال يجوز بأن يستلزم لمحال آخر كعدم كونه ز وجا ألا ترى أن الفردية تقتضي ذلك (واختار الرئيس) أبو علي بن سينا (في الحل) أي حل الشك قال شارح المطالع انه الحق (بناء على رائه) أي هذا الاختيار مبني على مذهب الرئيس من أن المقدم المحال لا يستلزم التالي الصادق كما عرفت سابقا في الشرطيات (أن الصغرى) وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا (كاذبة في نفس الامر) لان الاثنين الفرد محال وكونه عددا صادق والمحال لا يستلزم الصادق عنده وأما بحسب الالتزام فكما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضا فان من يرى أن الاثنين فرد فلا بد من أن يستلزم أنه ز وج أيضا (أقول قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا يصدق لز ومية فان انتفاء العام) وهو انتفاء العددية (مستلزم لانتفاء الخاص) وهو انتفاء الفردية اذ الفرد خاص من العدد فاذا انتفى العام عن شئ انتفى الخاص عنه فاذا انتفى العددية عن الاثنين ولم يكن عددا انتفى الفردية عنه بحيث لم يكن فردا فصدق كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا (وهو ينعكس بعكس النقيض الى تلك الصغرى) وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فتكون صادقة هذا رد على ما اختاره الشيخ الرئيس من كذب الصغرى حاصله أن الصغرى صادقة لانها عكس نقيض الصادقة وكلما هو عكس نقيض الصادقة يكون صادقا لامحالة فينتج أن الصغرى صادقة هذا هو المطلوب اما كونها عكس نقيض الصادق فلان قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا صادق لز ومية فانه مشتمل على انتفاء العام وانتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص فيكون لزومية صادقة وهي تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا فيكون أيضا صادقا كما عرفت في العكس من أنه لازم وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم قال في الحاشية ولو قيل نظرا الى رأي الشيخ أن انتفاء العام انما يستلزم انتفاء الخاص اذا لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا قلنا يلزم حينئذ أن لا تنعكس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض فانه كثيرا ما يكون التالي من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شئ ما موجودا فافهم انتهى قوله ولو قيل اشارة الى سؤال حاصله أن استلزام انتفاء العام لانتفاء الخاص مطلقا غير مسلم وانما سلمناه فيما لم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وفيما نحن فيه من هذا القبيل فان سلب العددية عن الاثنين محال وسلب الفردية عنه صادق فلا نسلم الاستلزام بينهما واذا لم يكن أحدهما مستلزما

للآخر لم تصدق لزومية وهو المطلوب وقوله قلنا جواب لهذا السؤال حاصله أن الضرورة حاكمة بأن انتفاء العام مطلقا يستلزم انتفاء الخاص وكيف لا يكون ويلزم حينئذ عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض في ما يكون التالي من القضايا العامة كقولنا كلما كان زيد موجودا كان شيء ما موجودا ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان لم يكن شيء ما موجود لم يكن زيد موجودا وانتفاء العام ههنا محال وانتفاء الخاص صادق فبطل شرط الاستلزام بعدم كونه محالا وعدم كونه صادقا حتى يلزم عدم الانعكاس قوله فافهم قيل اشارة الى أن الرئيس ان أخذ الاوضاع والتقادير في الشرطيات ممكنة في نفسها لم يرد عليه شيء من ذلك (ومنه) أي من هذا الجواب (يستبين) أي يظهر (ضعف مذهبه) أي مذهب الشيخ لما عرفت في تقرير الحاشية من أنه لو استلزم المحال الصادق في نفس الامر يلزم عدم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض هذا ما وعده في مبحث الشرطيات (والحق في الجواب) أي جواب الشك (منع كذب النتيجة)يعني لا نسلم كذب النتيجة وهي قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا بل هي صادقة (بناء على تجويز الاستلزام بين المتنافين) يعني اذا كان المقدم محالا فعلى تقدير فرض وقوعه جاز أن يستلزم المحال الآخر ولا يخفى أن تجويز الاستلزام بين المتنافيين مطلقا مما أنكره المحققون به لا يقتضي العلاقة فكيف يحكم بصحته مع عدمها الا أن يقال الحكم بالاستلزام انما هو باعتبار أن التالي في النتيجة كالجزء للمقدم فان الزوجية من لوازم ماهية الاثنين وكون الاثنين فردا عبارة عن اتصاف الاثنين بالفردية مع بقاء الاثنينية واذا كانت باقية كانت معها لازمها وهي الزوجية فتكون زوجا في حال الفردية أيضا فتؤول النتيجة الى قولنا كلما كان الاثنان زوجا وفردا كان زوجا وهو صادق البتة ضرورة استلزام الكل للجزء فهذا وجه حقية الجواب فافهم (وبقايا المبحث) من الشرطيات (في المبسوطات) وفي هذا المختصر اكتفى بما يكفي للطالب والتفصيل والتطويل يليق بالمطولات فان شئت التفصيل فارجع اليها ولما فرغ من الشرطي الاقتراني وأقسامه شرع في بيان الاستثنائي فقال (والاستثنائي) أي القياس الشرطي الاستثنائي (يتركب من مقدمتين شرطية) متصلة كانت أو منفصلة (ووضعية) أي احدى جزءي الشرطية دالة على الوضع وهو الاثبات ففيها اثبات أحد طرفي الشرطية كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا لكنه انسان واما أن يكون هذا الشيء شجرا أو حجرا لكنه شجر (ورفعية) أي احدى جزئي الشرطية دالة على الرفع ففيها رفع احدى طرفي الشرطية كقولنا كلما كان زيد حمارا كان ناهقا

لكنه ليس بناهق واما أن يكون هذا الشيء شجرا أو حجرا لكنه ليس بشجر (ولا بد من كونها) أى كون الشرطية (موجبة) لان السالبة عقيمة فانه اذا لم يكن بين شيئين اتصال أو انفصال لم يلزم من وجود أحدهما أو نقيضه وجود الآخر أو عدمه (لزومية) أى تكون تلك الشرطية لزومية اذا كانت متصلة فان الاتفاقية لا تنتج لا وضع مقدمها وضع التالى ولا رفع التالى رفع المقدم (أو عنادية) أى تكون الشرطية عنادية اذا كانت منفصلة لان المنفصلة الاتفاقية غير منتجة فان صدق وضع أحد طرفيها أو صدق رفعه أو كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يستفاد منه (ومن كلية الشرطية) يعنى لابد أن تكون القضية الشرطية التى هى فى الاستثنائى كلية (أو الاستثناء) يعنى الاستثناء فى القياس الاستثنائى لابد أن يكون كلية لانه اذا لم يكن واحد منهما كليا جاز أن يكون وضع المقدم غير وضع الاستثناء فيكون اللزوم والعناد على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئيها أو رفعه وضع الآخر أو رفعه (ففى المتصلة) أى فى القضية الشرطية المتصلة التى هى جزء تلك القياس (ينتج) الاستثناء (وضع المقدم) يعنى عينيته (وضع التالى) يعنى عينيته نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود لان وجود الملزوم وهو المقدم فى المتصلة اللزومية مستلزم لوجود اللازم وهو التالى فيهما (ولا عكس) أى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم (لجواز أعمية اللازم) أى يجوز أن يكون اللازم أعم من الملزوم فلا يلزم من وضعه وضعه اذ وجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص لجواز تحققه فى غير ذلك الاخص كقولنا كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه حيوان فلا يلزم منه كونه انسانا لجواز تحقق الحيوان فى الفرس مع عدم وجود الانسان (ورفع التالى رفع المقدم) أى ينتج رفع التالى فى المتصلة رفع المقدم (فان انتفاء اللازم) وهو التالى (يستلزم انتفاء الملزوم) أى يلزمه انتفاء الملزوم يعنى اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فاذا انتفى التالى انتفى المقدم فرفعه يستلزم رفعه كقولنا كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان فينتج انه ليس بانسان اذ انتفاء الحيوانية يستلزم انتفاء الانسانية (وههنا شك) أى فى انتاج رفع التالى رفع المقدم اعتراض (وقيل عويص) أى مشكل صعب الجواب قائله صاحب الآداب الباقية والفاضل الجونقورى (وهو) أى الشك (منع استلزام الرفع) أى رفع التالى (الرفع) أى رفع المقدم يعنى لا نسلم ان رفع التالى يستلزم رفع المقدم (لجواز استحالة) انتفاء اللازم وهو التالى (فاذا وقع) ذلك الانتفاء المستحيل (لم يبق اللزوم) بين المقدم والتالى (معه) أى مع

اللازم أومع الملزوم والاولى أن يرجع الضمير الى الوقوع أى لم يبق اللزوم مع وقوع ذلك الانتفاء المستحيل (فلا يلزم انتفاء الملزوم لانه فرع اللزوم حاصل الشك انا لا نسلم ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم مطلقا وانما يكون كذلك لو كان اللزوم باقيا على تقدير انتفاء اللازم وهو ممنوع لجواز أن يكون انتفاء اللازم أمرا محالا فى نفسه ولم يبق اللزوم على تقدير وقوعه فان المحال يستلزم المحال فاذا لم يبق اللزوم لم يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم اذ هو فرع بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم قال سيد الفضلاء وسند العلماء أفضل المتأخر بن محيى سنة سيد المرسلين نظام الملة والدين قدس سره وأفاض علينا فيوضه و بركاته فى شرح المسلم أنت تعلم أن حاصل الاستثناء حينئذ عن رفع التالى ان التالى مرفوع فى الواقع والواقع ليس بمستحيل قطعا فتجويز استحالة انتفاء اللازم فى غير موضعه انتهى كلامه (أقول حله) أى حل الشك المذكور (أن اللزوم) معناه (حقيقة امتناع الانفكاك) أى انفكاك اللازم عن الملزوم (فى جميع الاوقات) غير مقيد بوقت معين منها (فوقت الانفكاك وهو) أى وقت الانفكاك (وقت عدم بقاء اللزوم) كما قال الشاك (داخل فى الجميع) أى فى جميع أوقات اللزوم فلابد أن يتحقق امتناع الانفكاك فى هذا الوقت أيضا (فهذا المنع) أى منع استلزام الرفع الرفع (يرجع الى منع اللزوم) أى يرجع الى ان اللزوم ممنوع بين المقدم والتالى مع أنه قد سلم وجوده (هذا خلف) أى باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين حاصله على ماقيل ان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بأن يكون اللازم ممتنع الانفكاك فى جميع أوقات وجود الملزوم و وقت الانفكاك اما أن يكون داخلا فى هذا الجميع أولا وعلى الثانى عدم الانتاج مسلم فان من شرائط الانتاج أن يكون وضع رفع التالى داخلا فى أوضاع المقدم وعلى الاول اما أن يكون اللازم ممتنع الانفكاك منه أولا وعلى الثانى لا يتحقق اللزوم وتكون اللزومية التى هى جزء القياس الاستثنائى كاذبة وعلى الاول فالرفع مستلزم للرفع فلا يتوهم أن المعتبر فى أوضاع المقدم الاوضاع الممكنة الاجتماع معه فيمكن أن يكون وقت عدم بقاء اللزوم مستحيلا اجتماعه مع المقدم فمنع اللزوم فى هذا الوقت لا يرجع الى منع أصل اللزوم ومنه فتدبر ووجه عدم التوهم ظاهر وهو أن وقت الانفكاك اذا كان داخلا فى الجميع واللزوم لا يتحقق الا اذا كان اللازم ممتنع الانفكاك فى جميع أوقات الملزوم فيكون ممتنع الانفكاك فى وقت الانفكاك أيضا فمنع اللزوم فى هذا الوقت لاشك فى رجوعه الى منع أصل اللزوم (وفى) الشرطية (المنفصلة) التى هى جزء القياس الاستثنائى (ينتج الوضع) أى وضع أيهما كان (الرفع) أى

رفع الآخر لامتناع اجتماع كليهما (كمانعة الجمع) يعنى كما فى مانعة الجمع ينتج وضع كل رفع الآخر نحو هذا اما شجر أو حجر فاذا كان شجرا لم يكن حجرا واذا كان حجرا لم يكن شجرا ففى مانعة الجمع لا ينتج الرفع وضع الآخر لامكان الخلو منهما (والرفع الوضع) أى ينتج رفع أحداهما وضع الاخرى لامتناع ارتفاع كليهما (كمانعة الخلو) يعنى كما فى مانعة الخلو ينتج رفع احداهما وضع الاخرى بدون العكس لامكان الاجتماع (والحقيقية) أى الشرطية المنفصلة الحقيقية (تنتج النتائج الاربع) أى ينتج وضع أيهما كان رفع الآخر لامتناع الاجتماع ورفع أيهما كان وضع الآخر لامتناع الارتفاع فتحصل نتائج أربعة كما فى قولنا العدد اما زوج أو فرد لكنه زوج فينتج أنه ليس بفرد ولكنه فرد فهو ليس بزوج ولكنه ليس بزوج فهو فرد ولكنه ليس بفرد فهو زوج * ولما فرغ من القياس شرع فى لواحقه ومنها القياس المركب فقال (والقياس المركب من) المقدمات (موصول النتائج) بأن يصرح بجميع نتائج تلك الاقيسة (ومفصولها) أى مفصول النتائج بأن لا يصرح بالنتائج (أقيسة) أى قياسات متعددة لا قياس واحد فهو من لواحق القياس اذ الاكثر فرع الاقل والمركب فرع البسيط وتوابعه فالقياس المنتج للمطلوب يكون مركبا من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص بالاستقراء وقد يحتاج فى مقدمتيه الى كسب حتى ينتهى الى المبادى البديهية أو المسلمة فحينئذ يكون هناك قياسات مرتبة محصلة للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بأن يصرح بجميع نتائج تلك الاقيسة كقولنا كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ وتضم هذه النتيجة الى مقدمة أخرى وهى كل د أ بأن يقال كل ج أ وكل د أ فينتج كل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج بأن لا يصرح بجميع النتائج كقولنا كل ج ب وكل ب أ وكل د ه فكل ج ه ووجه التسمية ظاهر أما الاول فلكون النتائج غير مفصولة بالمقدمات وأما الثانى فلان النتائج مفصولة عنها ومطوية فيها لا مفصولة لعدم ذكرها (ومنه) أى من القياس المركب (الخلف وهو) أى الخلف (ما) أى قياس (يقصد فيه) أى فى ذلك القياس (اثبات المطلوب) المقصود حصوله (بابطال نقيضه) أى نقيض المطلوب بأن يقال نقيضه باطل فحصل المطلوب وانما يسمى هذا القياس بالخلف لثبوت المطلوب فيه من خلفه أى ورائه وهو نقيضه كما يسمى مقابله بالمستقيم لثبوت المطلوب فيه من قدامه على وجه الاستقامة وقيل فى وجه التسمية أنه يؤدى الى الخلف وهو المحال على تقدير عدم حقية المطلوب (ومرجعه) أى مرجع هذا القياس (الى اقترانى واستثنائى) هذا دفع دخل

مقدر وهو أن القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي واستخراج قياس الخلف يبطل الحصر وجه الدفع ان قياس الخلف ليس قياسا مستقلا بحيث لا يكون له تعلق بالاقتراني والاستثنائي ليبطل الحصر بل مرجعه الى اقتراني واستثنائي والاول يتركب من متصلتين بأن يقال كلما لم يثبت المطلوب ثبت نقيضه وهو بين وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهذا قد يكون بينا وقد يحتاج الى الدليل فينتج كلما لم يثبت المطلوب ثبت المحال والثاني مركب من متصلة لزومية وهي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم فيلزم المطلوب بأن يقال كلما لم يثبت المطلوب ثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فينتج ان عدم ثبوت المطلوب ليس بثابت ليلزم ثبوت المطلوب ولما كان الموصل الى التصديق وهو الحجة ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتمثيل وفرغ المصنف رحمه الله من بيان الاول شرع في بيان الثاني والثالث ولعدم افادتهما اليقين أخرهما عن الاول وقدم الثاني على الثالث لافادته كليا فقال (الاستقراء حجة) أي موصلة الى التصديق (يستدل فيها) أي في هذه الحجة (من حكم الاكثر) أي أكثر الجزئيات (على الكل) أي على كلها والمراد بالاكثر من حيث انها أكثر فلا يرد أن التعريف يصدق على القياس المقسم مع أنه لا يفيد الظن كالاستقراء فان الحكم اذا وجد في جميع الجزئيات فقد وجد في أكثرها ضرورة وهذا الاستقراء غير الاستقراء التام الذي يسمى بالقياس المقسم والاستقراء المطلق قد قسموه الى قسمين تام وهو أن تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ عنها جزء أصلا فيكون حاصرا عقلا للجميع كقولنا الجسم اما فلكي أو عنصري بسيط أو مركب وكل منهما متحيز لذاته فكل جسم متحيز لذاته فيفيد الجزم ويسمى قياسا مقسما وناقص وهو أن تتبع أكثر الجزئيات بأن لا يكون حاصرا عقلا وهو يفيد الظن هذا هو المذكور في المتن فلذا قيده بالاكثر وهذا التعريف أولى من التعريف بالتصفح وغيره لعدم المسامحة فيه ولزومها في غيره انما هو لكونه تعريفا بالسبب أو بالغاية (كما تقول) كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر الى غير ذلك) من الضأن والمعز وغيرهما (مما تتبعناه) أي تصفحناه ووجدناه (كذلك) أي يحرك فكه الاسفل عند المضغ (وهو) أي الاستقراء المعرف بالتعريف المذكور (انما يفيد الظن) في ثبوت التحرك لكل أفراد الحيوان (لجواز التخلف) أي تخلف التحرك ووجود عدم التحرك في بعض الافراد فلا يكون الحكم على الكل ما هو الحكم على الاكثر لكن المظنون لاحق بالاعم الاغلب (كما قيل في التمساح) بالكسر وهو حيوان ضخم كالسلحفاة

بالضم وسكون اللام وهو يكون بنيل مصر كذا في القاموس ويقال له بالفارسية نهنك فانه لا يتحرك فكه الاسفل عند المضغ (ولا يجب) في الاستقراء (ادعاء الحصر) أي حصر الكلي في جزئياته بأن يدعي بحسب الظاهر ان جزئياته ماذكر فقط وان كان له جزئي آخر لم يذكر ولم يستقرأ (كما ذهب اليه) أي الى ادعاء الحصر (السيد السند) اى السيد الشريف قدس سره فانه قال في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بأن تحقق انه ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم في تلك الجزئيات قطعيا أيضا أفاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا أفاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بأن يكون ههنا جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر أحاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ماذكر فقط أفاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى بعبارته (واتباعه) أي اتباع السيد ومنهم الفاضل اللاهوري فانه قال وهو تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم والاستقراء الناقص والمصنف رحمه الله لما لم يرض بهذا المذهب دفعه بقوله (والا) أي وان وجب ادعاء الحصر كما هو مذهب السيد (أفاد) الاستقراء (الجزم) أي جزم الحكم فانه محيط بجميع جزئياته الادعائية (وان كان) الجزم (ادعائيا) قال في الحاشية فطريق الايصال فيه حينئذ يكون قطعيا فانه اذا سلم جميع مقدماته يلزم الجزم بالنتيجة بالضرورة وحينئذ لا يخرج بقيد اللزوم عن تعريف القياس كما لا يخفى وليس مدار الفرق بينه وبين القياس على أنه تجوز فيه المقدمة الادعائية بخلاف القياس فان القياس أيضا يجوز أن تكون مقدماته ادعائية بل كاذبة بديهية لكن اذا سلمت يلزم عنها قول آخر فالفرق بينهما ليس الا بأن طريق الايصال في القياس قطعي وفي الاستقراء ظني وهذا انما يصح اذا لم يدع الحصر فتدبر انتهى حاصله أنه اذا وجب ادعاء الحصر في الاستقراء أفاد الحصر الجزم فطريق الايصال الى المطلوب في الاستقراء حين افادة الجزم يكون قطعيا لا محالة لانه اذا سلم جميع مقدماته في صورة ادعاء وجوب الحصر تلزم النتيجة بالضرورة كما في القياس فحاله كحال القياس في لزوم النتيجة فلا يخرج بقيد اللزوم عن القياس ولا بد لاخراجه حينئذ من قيد آخر والفرق بين الاستقراء والقياس بأن الاستقراء تكون مقدماته ادعائية وفي القياس ليست بادعائية غير صحيح لجواز أن تكون مقدمات القياس أيضا ادعائية بل كاذبة بديهية لكن متى سلمت

يلزم عنها قول آخر واذا بطل هـذا الفرق فلا فرق الا بقطعية الايصال فى القياس وظنيته فى الاستقراء وهذا الفرق لا يصح الا إذا لم يكن الحصر ادعائيا فظهر انه لا يجب ادعاء الحصر فى الاستقراء هـذا هو المطلوب فتأمل (نعم يجب ادعاء الاكثر) أى ادعاء أن الجزئيات المستقرأة أكثرها والحكم الكلى انما هو باعتبار الاكثر هـذا اشارة الى دفع ما استدل السيد السند على ادعاء الحصر فى الاستقراء بأنه لو لم يدع الحصر لم يتعد الحكم الى الكلى حاصله أنه لا يجب ادعاء الحصر نعم يجب ادعاء الاكثر لان الحكم على أكثر الافراد استقراء يكفى للحكم على الكل على سبيل الظن (لان الظن تابع للاعم الاغلب) فان الظن هو اعتقاد الجانب الراجح فالعقل ينتقل من حكم الاكثر الى الحكم على جميع الافراد لان الاعم غالب على الاقل والظن تابع للاعم الاغلب فيتعدى الحكم من الاكثر الى الكل فان المظنون ان كان جزئيا لم يستقرأ فحكمه حكم الاكثر (ولذلك) أى لكون الظن تابعا للاعم الاغلب (بقى الحكم) الكلى (فى غير التسامح) المتخلف عنه الحكم (كذلك) أى مثل الاعم الاغلب كليا (وهنا) أى فى الاستقراء (شك وهو) أى الشك (انه) أى الشأن (اذا فرض فى بيت ثلاثة رجال) زيد وعمرو وبكر (اثنان) من تلك الثلاثة مثلا زيد وعمرو و (مسلمان وواحد) وهو بكر (كافر لكن لم تعلم بأعيانهم) أى لم تعلم اسلام الاثنين المعينين وكفر الواحد المعين بأن تقول ان زيدا وعمرا متعينان بالاسلام وبكرا متعين بالكفر بل تعلم اسلام اثنين أيهما كان منهم وكفر واحد أى واحد كان منهم (فكل من تراه مظنون الاسلام) أى كل واحد من الثلاثة تراه يظن أنه مسلم (بناء على القاعدة الاغلبية) وهى أن يحكم بحكم الاكثر على الكل والاكثر هو الاثنان يحكم عليه بالاسلام فيحكم على كل واحد بالاسلام أيضا (وكلما تيقنت باسلام اثنين منهم) أى من الثلاثة (على التعيين) بأن المسلمين هما زيد وعمرو (تيقنت بكفر الباقى) بعينه وهو بكر (بناء على الفرض المذكور) من أن فى البيت ثلاثة اثنان مسلمان وواحد كافر فانه يستدعى أن يكون اسلام اثنين على التعيين مستلزما لكفر الباقى بعينه واليقين بالملزوم مستلزم لليقين باللازم بعد العلم بعلاقة اللزوم (والظن بالملزوم) وهو اسلام اثنين (يستلزم الظن باللازم) وهو كفر واحد كما ان يقين الملزوم يستلزم يقينه لان الظن أيضا علم فحاله كحال اليقين وليس اليقين هنا بالمعنى الاعم حتى يلزم التسامح (فيلزم أن يكون كل واحد منهم مظنون الكفر) فان كل اثنين منهم على التعيين مظنون الاسلام لكون كل واحد واحد منهم مظنون الاسلام بناء على الاغلب

فظن اسلام اثنين معينين يستلزم ظن كفر الباقي المعين (فيكون كل واحد منهم مظنون الكفر وذلك) أي كون كل واحد منهم مظنون الكفر (مناف لما ثبت أولا) من أن كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية لان الكفر والاسلام يمتنع اجتماعهما حاصل الشك أنه لو تحقق الاستقراء يلزم اجتماع المتنافيين هما الاسلام والكفر في محل واحد تحريره أنه اذا فرض في بيت ثلاثة رجال زيد وعمرو وبكر واثنان منهم مثلا زيد وعمرو مسلمان وواحد منهم مثلا بكر كافر ولم يعلم بأعيانهم فيلزم على تقرير الاستقراء كون كل واحد منهم مسلما وكافرا الا ان الاعم الاغلب وهو اسلام اثنين يستلزم الحكم باسلام كل واحد منهم بناء على قاعدة الاغلبية فيكون كل واحد منهم مظنون الاسلام على هذه القاعدة وحال الظن كحال اليقين واليقين باسلام اثنين منهم على التعيين يستلزم اليقين بكفر الباقي فالظن باسلام اثنين يكون مستلزما الكفر الباقي فكل اثنين منهم تراه يظن أنهما مسلمان فيظن كفر الباقي فاذا ترى مثلا زيدا وعمرا الظن أنهما مسلمان والباقي وهو بكر كافر وهكذا اذا ترى زيدا وبكرا تظن أنهما مسلمان والباقي وهو عمرو كافر وهكذا اذا ترى بكرا وعمرا تظن أنهما مسلمان والباقي وهو زيد كافر فيكون كل واحد من زيد وعمرو وبكر مسلما وكافرا فيجتمع الاسلام والكفر المتنافيان في محل واحد هذا خلف وقد تقرر أن الملازمة اذا كانت قطعية فالعلم بوضع الملزوم يوجب العلم بوضع اللازم كما أن العلم برفعه يحصل من العلم برفع اللازم فاذا فرضنا أنا نعلم قطعا أن اثنين من الثلاثة التي في هذا البيت مسلمان وواحد منها كافر وهم زيد وعمرو وهما مسلمان في نفس الامر والوليد وهو كافر في الواقع لكنا لا نعلم بأعيانهم بحيث كل من تراه تظن باسلامه فظاهر أن علم اسلام أي شخصين منهم فرضنا ملزوما قطعيا بعلم كفر الثالث وههنا شرطيات ثلث تكون معلومة لنا جزما بناء على الفرض وهي ان كان زيد وعمرو مسلمين كان الوليد كافرا وان كان زيد والوليد مسلمين كان عمرو كافرا وان كان عمرو والوليد مسلمين كان زيد كافرا ولما ثبت أن كل واحد منهم مظنون الاسلام بناء على القاعدة الاغلبية تحقق أن مقدم كل من تلك الشرطيات مظنون التحقق فلنا ان نضع كل مقدم ونضمه مع شرطية على هيئة الاستثناء بأن تقول مثلا ان كان زيد وعمرو مسلمين كان الوليد كافرا لكن زيد وعمرو مسلمان ينتج أن الوليد كافر وهكذا في البواقي فثبت ظن كفر كل واحد منهم بذلك الدليل وهذا ينافي ماثبت بقاعدة الاغلبية وهو ظن اسلام كل واحد هذا خلف (وحله) أي حل الشك وقال في الحاشية هذا الحل للمحقق الحسين الخونساري

أن الملزوم) لشئ (اذا كان أمرين) ويلزمهما أمر (فلابد فى استلزام ظنه) أى ظن الملزوم (الظن باللازم) بهذا الملزوم وهو كفر واحد فى هذا المقام (أن يظن بأن كليهما) أى الامرين (معا) على سبيل الاجتماع (متحقق لا أن يظن بكل واحد واحد بانفراده) من غير اجتماع (والثانى) أى ظن كل واحد بانفراده (لا يستلزم الاول) وهو ظن الامرين معًا (والمتحقق فيما نحن فيه) أى فى الفرض المذكور (هو الثانى) أى ظن كل واحد واحد بانفراده ولا يستلزم ظنه الظن باللازم (فلا محذور) ولا اشكال (فتفكر) حاصله أن ظن الاثنين على نحوين أحدهما أن يظن كل واحد واحد بانفراده بالاسلام مع قطع النظر عن الآخر والثانى أن يظن كلاهما معا لا على سبيل الانفراد بالاسلام بأنه اذا ترى اثنين مجتمعين تظن أنهما مسلمان والملزوم هو هذا الادراك والمتحقق فى الفرض المذكور هو الاول فان القاعدة الاغلبية تقتضى ظن اسلام كل واحد على سبيل البداهة وهو المراد بقوله بانفراده وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع وهذا ما هو الملزوم وهو ليس بمتحقق فما هو الملزوم ليس بمتحقق وما هو متحقق ليس بملزوم فلا يستلزم أن يكون كل واحد واحد مظنون الكفر لعدم تحقق ملزومه فلا خلف وأنت تعلم أن هذا الجواب انما يكون لو قرر السؤال بأن الظن بالاثنين يستلزم الظن بكل واحد واحد بناء على الاغلبية واذا كان كل واحد واحد مظنون الاسلام كان الاثنان أيضا مظنونى الاسلام فظن ذلك الاثنين يستلزم الظن بكفر الباقى وأما ان قرر بأن اسلام كل واحد يستلزمه اسلام اثنين لانه الاعم الاغلب فلما استلزم اسلام اثنين اسلام كل واحد كذلك يستلزم كفر الباقى فالملزوم وهو الاعم الاغلب لا الاثنان اللذان يتضمنهما اسلام كل واحد واحد ولا شك فى أن الظن بهذين الاثنين على سبيل الاجتماع فتحقق الملزوم فيستلزم ظنه الظن باللازم فيلزم المحذور ولا يتوجه الحل المذكور فافهم (أقول يرد عليه) أى على هذا الحل (أن وجود الثالث) وهو تحقق الاثنين على سبيل الاجتماع (لازم لوجود الاثنين) فانه اذا وجد اثنان وجد مجموعهما (فالاول) وهو ظن الاثنين معا (متحقق كالثانى) أى كتحقق الثانى وهو ظن كل واحد واحد على الانفراد فتحقق الملزوم فيستلزم تحقق اللازم حاصله اثبات مقدمة ممنوعة وهى تحقق الملزوم بأنه اذا تحقق كل واحد واحد على انفراده تحقق الاثنان معا أيضا اذ هو الوحدتان فحينئذ يظن بأن كليهما معا متحقق لان الاثنينية هى اجتماع الوحدتين وتحقق الظن بأن كليهما متحقق ملزوم فيستلزم الظن باللازم البتة فيلزم المحذور • فان قلت تحقق كل واحد واحد بانفراده

لا يستلزم تحقق الوحدتين على سبيل الاجتماع لجواز أن يكون أحدهما متحققا أمس والآخر اليوم قلت وان لم يجتمعا باعتبار وجود أحدهما فى الامس والآخر فى اليوم لكنهما اذا وجدا فبعد وجودهما يتحققان معا فى الغد وهذا القدر يكفى فى المطلوب فاذا تحقق الملزوم المفروض يلزم المحذور ولا شك فى تحققه حينئذ واستلزامه للازم فيلزم المحذور وهو المطلوب وفيه نظر فان قاعدة الاغلبية تقتضى ظن اسلام كل واحد واحد على سبيل البدلية كما هو الظاهر ولعل مراد القائل بقوله با نفراده يكون هذا وهو لا يستلزم تحقق ظن اسلام اثنين على سبيل الاجتماع لان الكلام فى وجود الاثنين معا وتحقق ظن كل واحد واحد على سبيل البدلية والانتشار لا يستلزم تحقق الظنين المتعلقين بالاثنين المعينين معا حتى يقال ان تحققهما يستلزم تحقق أمر ثالث وهو مجموعهما اذ تحقق الامرين بهذا المنهج لا يستلزم تحقق أمر ثالث كما يشهد به الوجدان السليم فما أورده المصنف رحمه الله ليس بوارد فافهم (فان قلت المتحقق من الثالث) أى الثالث المتحقق (ههنا ما بين آحاده انتشار بأن يلاحظ واحدا واحدا والمستلزم هو ملاحظة الآحاد معا) حاصله انا سلمنا لزوم وجود الثالث لوجود الاثنين لكن لا نسلم أن هذين الاثنين ملزومان فان الملزوم هو تحقق الاثنين الذين ليس بين آحادهما انتشار والمتحقق ههنا هو ما بين آحاده انتشار فوجود هذا الثالث لا يجدى نفعا ولا ينكر وجود الثالث مطلقا بل الانكار انما هو لوجود ثالث ملزوم مستلزم ظنه الظن باللازم وهو ملاحظة الاحاد معا فهو ليس بموجود (قلت ملزوم اليقين هو اليقين بالثالث) أى المجموع (مطلقا) سواء كان بين أحاده انتشار أو لا (فكلا القسمين) الظن واليقين (ملزوم) حاصله أن فى صورة اليقين يحكم بملزومية الاثنين المتيقنين سواء كان بين أحاده انتشار أو لا وكذلك يحكم فى الظن أيضا بملزومية الاثنين المظنونين سواء كان بين أحاده انتشار أو لا ولا فارق بينهما حتى يحكم فى أحدهما بملزومية ما ليس بين أحاده انتشار وفى الآخر بالاعم فالفرق تحكم والضرورة حاكمة بأن وجود الاثنين مطلقا يستلزم كفر الباقى ففى الاستلزام اليقين والظن سواء لاتفاق القسمين فى اللزوم سواء كان بين آحاده انتشار أو لا كما لا يخفى (الا أن يقال) فى الفرق بين صورتى اليقين والظن أنه (لا تفاوت فى صورتى ملزوم اليقين بعدم الموجب للانتشار) أى انتشار الطبع والعقل (وانما التفاوت) بين الصورتين فى اليقين (بالاعتبار) بأن يعتبر فى أحدهما الاجتماع وفى الآخر الانتشار وهذا لا يوجب التفاوت فى الاستلزام فكلا الصورتين فى اليقين مستلزم (وأما ما نحن فيه) أى كلا منا ههنا فيه وهو ملزوم الظن (فبخلاف ذلك) أى خلاف اليقين فاستلزامه مخالف

لاستلزام ملزوم اليقين لتحقق التفاوت فى صورتى ملزوم الظن واليقين فان الطبع لا يحكم فى الظن بالاستلزام فى صورة الانتشار بخلاف اليقين فلا يقاس الظن على اليقين ولعل حاصله أن الضرورة حاكمة بأنه كلما تيقنت باسلام الاثنين على أى نحو كان بالاجتماع أو بالانتشار تيقنت بكفر الباقى فان موجب يقين كفره انما هو يقين اسلام اثنين مطلقا لا أمر آخر فيحصل يقين كفر الباقى سواء كان يقين اسلام الاثنين على سبيل الاجتماع أو على سبيل الانتشار وليس كذلك فى الظن فان الظن باسلام اثنين مطلقا لا يوجب الظن بكفر الباقى فان الطبع فى صورة ظن اسلام الاثنين على سبيل الانتشار لا يحكم بالاستلزام اذ ليس فى قوة اليقين والكلام ههنا فى الظن فالقياس على اليقين قياس مع الفارق فلا يتم الجواب على هذا الفرق وقيل فى بعض الشروح حاصله أن الاغلبية قاضية بأن يكون كل واحد منهم على سبيل الانتشار والانفراد مظنون الاسلام وليس ههنا شئ يقتضى تيقن كل على سبيل الانتشار فاليقين بالثالث على أى نحو تحقق مستلزم بخلاف الظن فان تحقق الثالث فيه بأن يكون فى أحاده انتشار لا يستلزم الظن بكفر الباقى بل يوجب الظن باسلامه لان الاغلبية موجبة لظن اسلام الجميع على سبيل الانتشار (فتأمل) لعله اشارة الى خفاء الفرق ودقته والله تعالى أعلم ولما فرغ من بيان القسم الثانى من الحجة وهو الاستقراء شرع فى بيان القسم الثالث وهو التمثيل فقال (التمثيل استدلال بجزئى على جزئى لامر مشترك بينهما) يعنى يستدل فيه بأن الحكم ثابت لامر بعلة وينتقل ذلك الحكم الى أمر آخر بوجدان تلك العلة الموجبة لذلك الحكم فيه كما يستدل بحدوث البيت الجزئى على حدوث العالم لمعنى مشترك بينهما وهو التأليف لكونه علة لحدوث البيت بأن يقال البيت مؤلف وكل مؤلف حادث فالبيت حادث وهذا التأليف يوجد فى العالم فيكون حادثا أيضا فبهذا الاعتبار يكون البيت أصلا والعالم فى هذا الحكم فرعا فحقيقة التمثيل معلومات تصديقية تفيد اثبات حكم فى جزئى لثبوته فى الآخر لامر مشترك بينهما والعدول عن التعريف المشهور وهو اثبات الحكم فى جزئى ثبوته فى جزئى آخر بمعنى مشترك بينهما للاحتراز عن التسامح لكونه تعريفا بالاثر المرتب عليه (والفقهاء يسمونه) أى يسمون التمثيل (قياسا) فالقياس الذى هو الاصل الرابع فى الاصول هو هذا التمثيل لا غير (والاول) أى المقيس عليه (يسمى أصلا) لكونه محتاجا اليه (والثانى) أى المقيس يسمى (فرعا) لكونه محتاجا (والمشترك بينهما يسمى علة) لثبوت الحكم فيها بواسطة ذلك المشترك (جامعة) لجمعها الاصل والفرع فى الحكم والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب فالفرع

غائب والاصل شاهد ولما لم تكن علية الامر المشترك ضرورية فلا بد من اثباتها فقال (ولاثبات العلية الجامعة) أي كون الوصف الجامع علة لحكم جزئي ليس بضروري فلا بد من اثباته من طريق فلاثباته (طرق) أي طرق كثيرة مذكورة في كتب أصول الفقه منها النص ومنها الاجماع كاجماعهم على أن الصغير علة لثبوت الولاية عليه في المال ومنها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب (والعمدة) أي الاعلى في طريق التمثيل طريقان الاول (الدوران ويعبر عنه) أي عن الدوران (بالطرد والعكس) للاطراد والانعكاس فيه (وهو) أي الدوران (الاقتران وجودا وعدما) أي اقتران الشيء بغيره وجودا وعدما أي كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما انتفى لم يوجد وينتفي الحكم عند انتفائه كالتحريم مع السكر في الخمر فالخمر حرام مادام مسكرا واذا زال بصيرورته خلا زال حكم الحرمة عنه (قالوا الدوران آية) أي علامة (كون المدار) أي الشيء الذي يصلح للعلية كالتأليف (علة للدائر) أي الحكم كالحدوث فيه اشارة الى أن الدوران لا يفيد اليقين للعلة بل علامة لها لكون المدار علة مالم يظهر أمر آخر دال على عدم كونه جزأ لها فان الجزء الآخر من العلة كذلك وكذا الشرط المساوي للمشروط مع أنهما ليسا بعلة فاندفع ماقيل من أنه لا بد من صلاحية المدار للتأثير والعلية والا فينتقض بالمعلول المساوي والعلة والمشروط المساوي بشرط والامر المقارن الملازم للعلة ووجه الدفع ظاهر بأدنى تأمل فتأمل (و) الثاني (الترديد ويسمى هذا) أي الترديد بالسبر بكسر السين والباء الموحدة امتحان غور الجرح وغيره كذا في القاموس والمناسبة بين هذا المعنى اللغوي والاصطلاحي ظاهر اذ ابطال علية البعض لا بد فيها من النظر الدقيق العميق (و) يسمى (بالتقسيم) لان الاوصاف المتعينة المتحملة للعلية أقسام عقلية (وهو) أي الترديد (تتبع الاوصاف) للاصل وتفحصها (وابطال بعضها) أي بعض الاوصاف (لتعيين الباقي) من هذه الاوصاف للعلية ولا بد ههنا من بيان الحصر في الاوصاف المذكورة المتعينة وابطال علية البعض لتعين الباقي منها للعلية كما يقال ان علة الحدوث في البيت اما الامكان أو التأليف أو الوجود لكن الامكان ليس بعلة لوجوده في القدماء كالعقول المجردة القديمة وكذا الوجود لتحققه في الجميع الواجب والممكن والقديم والحادث واذا بطل علية الوصفين المذكورين من الثلاثة تعين الباقي منها وهو التأليف للعلية (وهو) أي التمثيل (يفيد الظن) لجواز أن تكون خصوصية

الاصــل شرط العلية وخصوصية الفرع مانعا والعلم بانتفائهما صعب (والتفصيل فى أصول الفقه) ان شئت فارجع الى كتبها والتوضيح ههنا ليس له دخــل فى حــل مطلب المتن ولا مفيــد لامر ضرورى فيــه فايراد ماليس منــه غــير مناسب فلذا تركناها ولمـا فرغ من تقسيم القيـاس باعتبار الصورة الى الاقترانى والاستثنائى والاقترانى الحملى والشرطى شرع فى التقسيم باعتبار المـادة فقال (الصناعات) أى العلوم التصديقية (خمس) يعنى القضايا التى تتألف منها الحجة على خمســة أقسام (الاول البرهان وهو) أى البرهان (القياس اليقينى المقــدمات) أى المقــدمات التى يتألف منها القياس البرهانى تــكون كلها يقينيــة (وتلك المقدمات عقلية) أى مأخوذة من العقل ولا يحتاج الى السماع كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب (أو نقلية) أى مأخوذة من النقل بأن يكون للسماع دخل فيها كما يقـال تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمرى وكل عاص يستحق النـار بقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) وقد يكون بعضها عقلية وبعضها نقلية كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنيــة لقوله عليه السلام انمـا الاعمـال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية (فان النقل قد يفيد القطع) اشـارة الى رد ما قال المعتزلة وجمهور الاشاعرة من عدم افادة النقل القطع لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ للمعـانى والعلم بارادة هــذه المعانى وعدم النقل الى معان أخر وعدم التجوز فى الــكلام وعــدم المعارض العقلى اذ عند وجوده يؤول النقل الصرف عن الظاهر لتقدم العقل على النقل كما فى قوله تعـالى الرحمن على العرش استوى وغــيره فحاصل الرد أن النقل قد يفيد القطع لان بعض الاوضـاع معلوم بالتواتر بحيث لا مسـاغ للشك فيه والعـلم بارادة المتـكلم يحصــل بالقرائن أو بالنقل المتواتر واحتمال المعارض العقلى احتمالا عقليا بدون تحققه لا ينـافى القطع بمــدلول النقل (نعم النقــل الصرف ليس كذلك) يعنى النقل الذى لا يكون مستمدا من العــقل ومستندا اليه لا يفيد القطع اذ لو كان مفيــدا يلزم الدور والتسلسل فان العلم بصــدق مدلول النقل موقوف على العلم بصدق المخبر كالرسول صلى الله عليه وسـلم وصدقه ان كان مستفادا من النقل أيضا دون العقل فان كان مستفادا من هــذا النقل الموقوف أو نقــل آخر فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثانى يلزم التسلســل وان كان مســتفادا من العقل فلم يكن نقليا صرفا بل كان مستمدا من العقل فلم يفد النقل الصرف وهو المطلوب (واليقين هو) أى الاعتقاد (الاذعان الجازم) أى القاطع لاحتمال الغير (المطابق) أى الموافق (للواقع) الغير المخالف له (الثابت) أى الغير الزائل بازالة المشــكك فبالقيد الاول يخرج الظن لانه وان كان اعتقادا للجانب الراجح لــكنه

غير جازم لاحتمال المرجوح و بالقيد الثاني خرج الجهل المركب لانه وان كان اعتقادا جازما لكنه غير موافق للواقع بل هو خلافه و بالقيد الثالث خرج التقليد لانه وان كان اعتقادا جازما موافقا للواقع لكنه ليس بثابت بل يزول بازالة المشكك (وأصولها) أى مبادي البرهان وتأنيث الضمير باعتبار المقدمات وهي ستة ضرورية الاول (منها الاوليات وهي) أي الاوليات (ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين) سواء كان تصورهما (بديهيا أو نظريا) أو أحدهما بديهيا والآخر نظريا لكن مجرد تصورهما يكون كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما بالايجاب والسلب كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن محتاج الى المرجح (وتتفاوت) الاوليات (جلاء) أى ظهورا (وخفاء) بتفاوت أطرافها فبعضها يكون جليا بحيث لا يحتاج الى بينة و بعضها يكون خفيا محتاجا الى البينة (و بديهية البديهي) أي كون البديهي بديهيا (كعلم العلم) أى العلم المتعلق بالعلم (منها) أي من الاوليات قال في الحاشية اختلف فيه فقد قيل بديهي وقد قيل كسبي وكذلك في علم العلم والحق هو الاول والا جاز أن يعلم أحدنا الجفر والجامع ولا يعلم العلم بهما وهو سفسطة بالضرورة انتهى حاصله أن الحق كون علم العلم من الاوليات ومن علم شيأ علم علمه بالضرورة والا أى وان لم يكن من الاوليات ولا يستلزم العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة ولا يعلم علمه بما علمه من الجفر والجامع لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيأ علم علمه به قال شارح المواقف الجفر والجامعة كتابان لعلي بن أبي طالب عليه السلام قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة من أولاده يعرفونهما و يحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليه السلام الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرف آباءك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشائخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينسبون فيه الى أهل البيت و رأيت أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى لا يخفى عليك أن النزاع بأن بداهة البديهي من الاوليات مطلقا ليست بصواب اذ لو كان كذلك لما وقع النزاع فيه مع أنهم نازعوا فيه كما في بديهية بديهية الوجود والقريب من الصواب أن بديهية البديهي في بعض المواضع من الاوليات وفي بعضها ليس كذلك (وهو) أى كون بديهية البديهي كعلم العلم منها (الحق) هذا صحيح اذا كان الحكم جزئيا كما عرفت وان كان كليا ففي حيز الخفاء وأما علم العلم فلا شك في كونه

من الاوليات فانه اذا علم أحد شيأ علم العلم بالضرورة فتأمل (والثانى) منها (الفطريات وهى) أى الفطريات (مايفتقر الى وسط لا يغيب عن الذهن) فالفطريات هى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور الطرفين بل بوسط يتصوره الذهن عند تصورهما كما فى قولنا الاربعة زوج فان العقل يجزم بأن الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بتصور وسط عند تصورهما وهو الانقسام بمتساويين فالعقل اذا تصور الزوج والاربعة تصور الانقسام بمتساويين أيضا (وتسمى) أى الفطريات (قضايا قياساتها) أى قياسات هذه القضايا (معها) أى مع تلك القضايا بحيث تكون تصورات أطرافها مع تصور الوسط ملزومة بقياس يوجب الحكم بينهما فالاربعة زوج قضية عند تصور طرفيها يصير الوسط متصورا وهى منقسمة بمتساويين فحصل منها القياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة زوج فالقياس حاصل من تصور الطرفين والوسط والوسط متصور عند تصورهما لا يغيب عن الذهن فيكون القياس معها (والثالث المشاهدات وهى القضايا التى) لا يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين بل (يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس) وهى على نوعين حسيات ووجدانيات لان حكم العقل بها اما بحس ظاهر أى يحكم العقل بما يشاهد باحدى الحواس الخمسة الظاهرة وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة (وهى) أى المشاهدات بحس ظاهر (الحسيات) وتسمى محسوسات والقياس ههنا بأن يقال بعض هذا الشئ مبصر لانه مكون وكل مكون مبصر فهذا الشئ مبصر (أو بحس باطن) أى يحكم العقل بها باحدى الحواس الخمسة الباطنة وهى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمدركة كالحكم بأن لنا جوعا وعطشا وفرحا وغضبا والقياس ههنا بأن يقال لنا ضعف لان لنا جوعا وعطشا وكل من له جوع وعطش فله ضعف فلنا ضعف (وهى) أى المشاهدات بحس باطن (الوجدانيات) وتسمى قضايا اعتبارية أيضا (ومنها) أى من الوجدانيات والمشاهدات (الوهميات فى المحسوسات) أى ما يحكم الوهم فى المحسوس و يجده الوهم بواسطة الحس الظاهر كما يحكم الوهم فى الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه (وما نجده من أنفسنا لا بالآلاتنا) كالسمع والبصر وغيرهما عطف على الوهميات أى من المشاهدات أو الوجدانيات ما نجده من أنفسنا لا بواسطة الحس الظاهر كعلمنا بأن لنا جوعا وعطشا وشعورنا بذواتنا بأفعال ذواتنا وهى التى يحكم بها ذوق العقل السليم والوجدان بعم ذوق العقل والحس الباطن ومنها ما تجده الصوفية والاشراقية

• فان قيل ان الوهم قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك بها المعانى الجزئية الموجودة المحسوسات والحس الباطن لا تدرك الامور الجزئية المجردة بل يدركها النفس فما وجه عدها من الوجدانيات التى هى من القضايا التى تدرك بواسطة الحس الباطن قلنا المراد من الحس الباطن ههنا أعم من أن يكون القوى المشهورة أو غيرها فحينئذ يصح ادخاله فى الوجدانيات والبعض جعلها قسما على حدة وقيد الحس بحس غير الوهم وقالوا ما تكون الواسطة فيه الحس فقط ان كان هذا الحس الوهم فهى الوهميات وان كان حسا آخر فهى المشاهدات ولما اختلف فى أن الحس هل يفيد حكما أم لا وعلى تقدير الافادة يفيد حكما كليا أو جزئيا أراد المصنف أن يبين ماهو الحق عنده فقال (والحق أن الحس لا يفيد الا حكما جزئيا) لما تقرر عندهم من أن الحواس لا تنطبع فيها الا صور الجزئيات المادية ولا يتعلق بجميعها لعدم الاحاطة والانحصار فلا يفيد حكما كليا (والمنكرون لافادته) أى افادة الحس حكما (صم) لا يسمعون الحق (وعمى) لا يبصرون الحق والذين ينكرون افادة الحس حكما قالوا واعتبر حكم الحس فاما فى القضايا الكلية أو فى الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان أما الاول فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذا النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض ادراكه اياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع أفرادها وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى أحد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج أيضا ولا شك أنه لا تعلق للحس بالافراد المتوهمة البتة فالحس لا يعطى حكما كليا أصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور حكمه فى الكليات قطعا وأما الثانى فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا كما اذا ترى الصغير كبيرا كالنار الموقدة فى الظلمة والعنبة فى الماء ترى كالاجاصية وترى المعدوم موجودا كالسراب وغير ذلك من الاشياء الكثيرة واذا كان كذلك فحكمه فى أى جزئى كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا والحق أن الحس لا يفيد الا جزئيات كما فى قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فيستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة ولعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدا الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا أن العقل مميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ والتفصيل كما حققه فى شرح المواقف فان شئت فارجع اليه (والرابع الحدسيات وهى)

أي الحدسيات (سنوح المبادى المرتبة دفعة) أي سنوحها وحصولها في الذهن على الترتيب بدون حركة فكرية من المطالب الى المبادى و بالعكس فانتفاء الحركة الثانية لازم للحدس سواء وجدت الحركة الاولى أولا فالحدسيات قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس من النفس بمشاهدة القراين مفيد للعلم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف الهيآت التشكلية بسبب قربه و بعده عن الشمس فاذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا فيه ان نوره مستفاد من نورها (ولا تجب المشاهدة) في الحدسيات (فضلا عن تكرارها) أي تكرار المشاهدة يعني لما لم تجب المشاهدة نفسها فكيف يجب تكرارها (كما قيل) القائل السيد الشريف فانه قال في شرح المواقف انه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدات ومقارنة القياس الخفي كما في التجربيات والفرق بينهما ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول الماهية فلذا كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن بها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها فرده المصنف رحمه الله بقوله (فان المطالب العقلية) وهي التي الاستمداد فيها ولا في مباديها من الحس أصلا (قد تكون) أي هذه المطالب (حدسية) تحصل بالحدس سنوح مباديها للنفس دفعة بل النظريات كلها سواء كانت عقلية أو حسية كلها حدسية عند حصول القوة القدسية ولا مشاهدة في العقليات فعلم عدم وجوب المشاهدة في الحدسيات فضلا عن تكرارها هذا هو المطلوب فان قلت حينئذ لا يبقى الفرق بين الحدسيات والفطريات لان مبادى المطالب على هذا التقدير تكون لازمة فيهما • قلت الفرق بينهما ان المبادى في الفطريات لازمة للمطالب بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور المطالب وقصد تحصيلها بخلاف الحدسيات فانها تغيب عن تصور مطالبها عند قصد التحصيل ولا يحصل الا بعد الحركة الفكرية كما فيمن لا تكون تلك المطالب حدسية بالنسبة اليه فلا لزوم بينهما (و) الخامس (التجربيات) وهي قضايا يحكم العقل بسبب مشاهدات متكررة مع انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما أو أكثريا واذا كان كذلك لا بد أن يكون هنالك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن شرب السقمونيا مسهل (ولا بد) في التجربيات (من تكرار فعل) يفعله الانسان (حتى يحصل الجزم) بالمطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب

الدواء بتناوله أو إعطائه غيره مرة بعد أخرى لم يحكم بأنه علة للاسهال مثلا أو عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وهذا هو الفرق بين الحدسيات والتجربيات (وقد نازع بعضهم) أى بعض المنطقيين (فى كونها) أى كون التجربيات (من اليقينيات كالحدسيات) أى كما نازع فى كون الحدسيات من اليقينيات كذلك نازع فى كون التجربيات منها فجعل كثير من العلماء التجربيات من قبيل الظنيات وقالوا ان وقوع شىء على نهج واحد مرة بعد أخرى لا يقتضى الجزم بحيث لا يزول مثلا ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرة بعد أخرى لا يقتضى الجزم بكونه مسهلا بالذات لجواز أن يكون لخصوصية مادة الشار بين الذين وقع منهم التجربة دخل فى ترتب الاسهال أو لخصوصية أوقات شربهم مدخل فيه فلا يترتب فى غيرهم وغير أوقات شربهم لفوات السبب فيه على انه اذا قيل بالفاعل المختار فعدم الجزم ظاهر لجواز أن يكون الفاعل المختار يخلق ذلك الأثر عند ذلك الشىء من غير أن يكون لذلك الشىء تأثير فيه وكذا جعل الحدسيات أيضا من الظنيات لجواز أن يكون سنوح المبادى على خلاف الواقع (و) السادس (المتواترات وهو) أى المتواتر (اخبار جماعة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب) فالمتواترات قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من جماعة الشاهدين الذين يكون اتفاقهم على الكذب عند العقل محالا لتفاوت الاماكن والبلدان كالحكم بوجود مكة وبغداد وحصول اليقين منه يتوقف على أمرين التواطؤ واستناد الخبر الى الحس (وتعيين العدد ليس بشرط) يعنى فى المتواتر تعيين عدد المخبرين الذين يحصل باخبارهم اليقين ليس بشرط كما يشترط البعض من كونهم خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين أو غير ذلك لحصول العلم بالمتواتر من غير عدد معين (بل الضابطة) فى المتواتر لحصول العلم (مبلغ يفيد اليقين) أى يبلغ عدد المخبرين الى حد يحصل به اليقين وهو يختلف باختلاف الحوادث واختلاف أحوال المخبرين (نعم يجب الانتهاء الى الحس) أى المخبرون ينتهون الى حس ما أخبروا به فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا فلذا لا يكون له دخل فى مسائل العلوم لأنها قضايا كلية • فان قلت قد يكون التواتر فى حكم كلى نحو قوله من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار • قلت المراد أن المتواتر يبلغ آخرا الى من قال فى نفسه بلا نقل او معه وكل ذلك بالحس فينتهى الى الحس (ومساواة الطرف الوسط) يعنى يجب أن يكون فى المتواتر من مساواة عدد المخبرين الذين أخبروا الخبر لا حدا بتداء للمخبرين الذين وصل لهم هذا الخبر منهم بحيث لا يتفاوت واحد فى الخبر فى الوصول الى مبلغ لا يجوز العقل

تواطؤهم على الكذب والا لم يكن متواترا بل يكون مشهورا ففي المتواتر لابد من ثلاثة أمور الاول حصول اليقين وزوال الاحتمال بأي عدد كان والثاني انتهاء الخبر الى المحسوس والثالث أن يكون كل من المخبرين الاولين مساويا للآخرين من غير تفاوت في زمان والا كان مشهورا والتفصيل في كتب أصول الفقه (وهذه الثلاث) أي الحدسيات والتجربيات والمتواترات (لا تنهض) أي لا تكون (حجة على الغير) بحيث تسكته وتلزمه (الا بعد المشاركة) يعني اذا كان الغير شريكا في الحدس والتجربة والتواتر فيكون حجة عليه أيضا فلا تشنيع على جاحد منكر عنيد مشارك (وحصر المقاطع) أي المبادي الاولية التي تنتهي اليها العلوم الكسبية وتفيد القطع (بعضهم) وهو الامام الرازي (في البديهيات) التي تحصل بلا سبب كنظر العقل والتجربة مثلا (والمشاهدات) مطلقا فانه قال ان مبادي البرهان محصورة في القسمين البديهيات والمشاهدات (وله) أي لهذا الحصر (وجه ما) وهو أن الفطريات تندرج في البديهيات فان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين كان تصورهما كافيا في الحكم بها ولم يفتقر العقل الى الغير سوى تصورهما والمتواترات والحدسيات يندرج كل منهما في الحسيات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر فانهم زعموا في الحدسيات أنها تحتاج الى تكرر المشاهدة أيضا (وقيل المقاطع) أي المقدمات التي ينتهي اليها البحث (محصورة في البديهيات والظنيات) المسلمة عند الخصم كاستحالة الدور والتسلسل وغير ذلك ولما فرغ من أقسام البرهان باعتبار الطرفين شرع في بيان القسمة باعتبار حال الوسط فقال (ثم الحد الاوسط في البرهان ان كان) أي الاوسط مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب في الذهن (علة للحكم في الواقع أيضا) أي لثبوت الاكبر للاصغر في الخارج (فالبرهان لمي) لافادته اللمية أعني علية الحكم على الاطلاق نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم (والا) أي وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع بل في الفهم فقط (فاني) أي فالبرهان اني لافادته الانية أعني الثبوت في العقل الا العلية في الوجود نحو هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط (سواء كان الاوسط) في البرهان الاني (معلولا) لوجود الحكم في الخارج (ويسمى) هذا القسم من البرهان الاني (دليلا) ومثاله ما مر فان الحمى فيه معلولة لتعفن الاخلاط (أولا) أي لا يكون الاوسط معلولا لوجود الحكم في الخارج بان يكون كل منهما معلولي علة واحدة كقولنا هذه الحمى تشتد غبا فهي محرقة فالاشتداد غبا ليس معلولا للاحراق بل كلاهما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج

العروقي أولولم يكن هناك علية أصلا بل يكون أحدهما مضايفا للآخر كقولنا هذا الشخص أب وكل أب فله ابن (والاستدلال بوجود المعلول بشيء على ان له علة تامة كقولنا كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة ولكل مؤلف مؤلف لمي) خبر الاستدلال هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أن الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي و بالمعلول على العلة برهان انى والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما من قبيل الثاني فيصير انيا لا لميا حاصل الدفع ان معلولية الاوسط للاكبر وان كانت متحققة في المثال المذكور ولكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر وكل ما هذا شأنه فهو برهان لمي ولما كان الحق عند المصنف رحمه الله هذا بين مالا بد في اللمي بحيث يندفع التوهم رأسا فقال (وهو) أي كون هذا الاستدلال لميا (الحق فان المعتبر في البرهان اللمي علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر) وهو يوجد في الاستدلال (لا لثبوته) أي ثبوت الاكبر في نفسه يعني لا يعتبر كون الاوسط علة لثبوت الاكبر (في نفسه) في الواقع فعدمه لا يضر كونه لميا (و بينهما) أي بين ثبوت الاكبر للاصغر وثبوته في نفسه (بون بعيد) أي فرق ظاهر فان الاول يكون فيه الثبوت الرابطي وهو مغاير لثبوت الشيء في نفسه بلا خفاء فان الاوسط في المثال المذكور هو المؤلف بالفتح علة لثبوت المؤلف بالكسر لكل جسم وان كان معلولا لنفس المؤلف فطلق المعلولية لا يقتضي أن يكون برهانا انيا بل لا بد فيه من كونه معلولا لثبوت الاكبر للاصغر وهو مقصود فيما نحن فيه • قيل ان المثال غير مطابق للممثل فان الاكبر هو له مؤلف لعدم صحة الحمل والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لا له المؤلف فلا يكون الاكبر علة للاوسط ولا هو معلول له والمقصود العلية والمعلولية بينهما فمثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر لكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر وهو زيد انسان وكل انسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ثم على زيد واعتذر عن البعض بأن فيه مسامحة حيث أراد بالاكبر جزء الاكبر والحق أن الاكبر انما هو المؤلف بالكسر والوسط هو المؤلف بالفتح والحكم المتعدي بحذف المتكرر الى الاصغر هو الحكم على النحو الذي ثبوته للاوسط أي بزيادة اللام فالنتيجة لكل جسم مؤلف وتكرار الحد الاوسط بلا زيادة ونقصان ليس مبرهنا عليه بل تكراره بزيادة كما في المثال المذكور أو بنقصان كما في قياس المساواة لا يخل بالانتاج فافهم (وههنا) أي في مقام تقسيم البرهان (شك وهو) أي الشك (أن الشيخ) أبا علي بن سينا (ذهب الى أن العلم اليقيني فيما له سبب) أي شيء ذي سبب (لا يحصل) أي هذا العلم (الا من جهة

السبب) أي من جهة العلم بسببه (وما ليس له) أي الشيء الذي ليس له سبب (اما أن يكون) أي ذلك الشيء (بينا) ظاهرا (بنفسه) أي بذاته كثبوت الذات والذاتي للذات فانهما لا يعللان ولا يكونان بحيث يجعلهما جاعل (أو مأيوسا عن بيانه بوجه يقيني) قياسي أي بالنظر والاستدلال اذ ليس له سبب يعلم به (وهل هذا) أي ليس حصر العلم اليقيني فيما له سبب بذلك السبب وفيما هو بين بنفسه (الا هدم قصر برهان الاني) وانهدام داره حاصل الشك أن الشيخ يناقض نفسه فانه حصر أولا في فصل البرهان البرهان في اللم أو الان وهذا يدل على أنهما يفيدان اليقين والقطع وقال ثانيا في فصل البيان من الشفاء ان العلم اليقيني لكل ماله سبب انما هو يكون من جهة سببة وان ما ليس له سبب اما بين بنفسه أو مأيوس عن البيان على الوجه اليقيني وهذا يدل على أن اليقين انما يحصل بالاستدلال بالسبب على المسبب والبرهان الانى ليس من هذا القبيل فلا يكون مفيدا لليقين و يظهر بالقول السابق افادته لليقين فيلزم القول باجتماع النقيضين هذا خلف (وحله) أي حل الشك (لعل مراده) أي مراد الشيخ (أن العلوم الكلية وهو) أي العلم الكلي وتذكير الضمير لرجوعه الى العلم المفهوم من المعلوم وفي بعض النسخ وهي (اليقين الدائم اما أن يكون بينا من جهة السبب أو يكون بينا بنفسه) كقولنا كل انسان ناطق حاصله أن اليقين على نحوين الاول أن يكون مستمرا باقيا والثاني أن يكون في بعض الاوقات وهو وقت وجود المعلوم لان المراد عدم زواله بتشكيك المشكك أو المراد ثباته بثبات المعلوم فاليقين الدئم انما يحصل من السبب وليس هو الا من البرهان اللمي والاني وان أفاد يقينا انما يفيد يقينا في الجملة فالمراد من اليقين في البرهان أعم من أن يكون دائما أو في الجملة وما نفاه من الانى هو القسم الاول لا مطلقا فلا تناقض (فالعلوم الجزئية) أي المتعلقة بالجزئيات (جاز أن تكون معلومة بالضرورة) كالعلم بوجود الشمس والقمر (أو) معلومة (بالبرهان غير اللمي) كقولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر فهذه العلوم ليست دامة لان الدوام انما يستفاد من الاسباب والعلم بها انما يكون في اللمي (فتأمل) اشارة الى أن ما علم ههنا من أن الآن يجري في الجزئيات دون الكليات هذا خلاف المشهور فافهم (الثاني) من الصناعات الخمس (الجدل وهو) أي الجدل (القياس المؤلف من المشهورات المحكوم بها لتطابق الاراء) فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف القياس بها (اما لمصلحة عامة) يعني فيها اصلاح عام يتعلق بنظام أحوال الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا مشهور عند الكل فالقياس ههنا بأن يقال هذا الشيء حسن لانه عدل وكل عدل حسن فهذا حسن أو رقة يعني بسبب الشهرة وتطابق الاراء رقة قلب

كقولنامواساة الفقراء حميدة فيقال هذا الشئ محمود لانه مواساة الفقير وكل مواساة الفقير محمودة (أوحمية) أى غيرة نحوانصر أخاك ظالما أومظلوما (أوانفعالات خلقية) من الشرائع والآداب وغيرها من الاخلاق كقولنا كشف العورة قبيح ومذموم والطاعة محمودة أو انفعالات (مزاجية) تابعة للعادة والمزاج كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم (صادقة كانت) تلك المشهورات (أوكاذبة) كمشهورات الجهلاء فالصادقة كقولنا هذا الشئ مكروه لانه ضار وكل ضار مكروه فهذا الشئ مكروه والكاذبة نحوهذا مذموم لانه طيب وكل طيب مذموم فهذا مذموم (ومن ههنا) أى من أجل الانفعالات (قيل للامزجة والعادات دخل فى الاعتقادات ولكل قوم مشهورات) بحسب عادتهم (مخصوصات) لهم ومسلمة عندهم لا يسلمها الآخرون كالذبح عند أهل الاسلام دون الكفار ولكل أهل صناعة مشهورات بحسب صناعتهم كما أن المشهور فى النحو الفاعل مرفوع وقول امرئ القيس فصيح ومشهور المشائين المقولات عشرة وغير ذلك (وربما التبست) المشهورات (بالاوليات) يعنى بلغت فى الشهرة بحيث تشتبه بالاولى ويدعى صاحب تلك المشهورات البديهية فيها (وافترقت) المشهورات (عند التجريد) أى تجريد العقل من جميع العوارض والانفعالات وقطع النظر عن المصالح فالعقل اذا تجرد عن جميع الموانع بأن يتصور الطرفين فقط فيحكم فى الاوليات من غير توقف بخلاف المشهورات وقد يفرق بأن المشهورات قد تكون حقة وقد تكون باطلة والاوليات لا تكون الا حقة (أو) الجدل المؤلف (من المسلمات بين المتخاصمين) وهى قضايا أخذها أحد المتخاصمين مسلمة من صاحبه فبنى عليها الكلام أو تكون مسلمة فيما بين أهل الصناعة سواء كانت صادقة أوكاذبة (كتسليم الفقيه أن الامر للوجوب) من مسائل أصول الفقه فالقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات سواء كانت مقدمتاه من نوع واحد أو نوعين يسمى جدلا فهو يتألف من المشهورات والمسلمات (والغرض من الجدال الزام الخصم) اذا كان الجدلى سائلا ومعترضا فغاية سعيه أن يلزم الخصم (أوحفظ الرأى) اذا كان مجيبا معللا فيه فظ رأيه وغاية جده أن لا يصير ملزوما وقد يكون الغرض اقناع من هو قاصر عن مقدمات البرهان (الثالث) من الصناعات الخمس (الخطابة وهى المؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه) ويعتقده الجمهور لامر سماوى من الخوارق والكرامات أو غير ذلك من علم أو رياضة أو غيرها من الصفات المحمودة (كالاولياء) المجتنبين عن المعائب والمعاصى المقربين الى الله عز وجل والناصرين لدين محمد صلى الله عليه وسلم (والحكماء) العارفين

للاشياء كما هى هى والعلماء العاملين الحافظين للشريعة فالمأخوذات منهم مظنون الصدق فانهم من النفوس المرتاضين فالغالب فيهم الصدق (ومن عد المأخوذات من الانبياء) عليهم السلام (منها) أى من المقبولات (فقد غلط) ومال عن طريق الحق فان الانبياء لا احتمال للكذب فى أخبارهم فاذا علم أنهم لا يكذبون وعلم استنادها اليهم تكون من القضايا اليقينية النظرية المستفادة من القياس البرهانى بأنه خبر من يثبت صدقه وكل خبر شأنه هذا فهو صادق (أو) المؤلف من المظنونات (التى يحكم بها بسبب الرجحان) أى رجحان الاعتقاد مع تجويز النقيض ولو ضعيفا كقولهم فلان سارق لانه يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق (ويدخل فيها) أى فى المظنونات (التجربيات والحدثيات والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم) لافادتها الظن • فان قلت ان المتواتر يفيد اليقين والذى لم يبلغ الى حد الجزم لا يكون متواترا لانه عبارة عما يثبت بأخبار المخبرين الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك فلا بد من أن يكون واصلا الى حد الجزم وما ليس واصلا اليه لا يكون من قسم المتواتر فكيف يصح قول المصنف رحمه الله والمتواترات الغير الواصلة حد الجزم اذ لا شئ منها كذلك • قلت التواطؤ وغيره شرط لافادة المتواترات اليقين وما لم يوجد فيه هذا الشرط فهو أيضا متواتر بحسب اخبار جماعة كثيرة لكنه غير واصل الى حد الجزم وهو يعد بهذا الوجه من المظنونات فصح ما قال المصنف رحمه الله (والغرض منها) أى من الخطابة (تحصيل أحكام نافعة) للانسان (أو ضارة) له (فى المعاش) أى الامور الدنيوية (والمعاد) أى الامور الاخروية فالغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم وترغيبهم الى فعل الخير وترهيبهم عن الشر (كما يفعله الخطباء) فى الجمع والاعياد (والوعاظ) فى المجالس من الشفقة على العباد (والرابع) من الصناعات الخمس (الشعر وهو) أى الشعر (المؤلف من المخيلات وهى) أى المخيلات (قضايا يخيل بها لتتأثر النفس قبضا) فتنفر عنها (وبسطا) فترغب فيها سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة صادقة أو كاذبة كقول القائل الخمر ياقوتة سيالة فحينئذ تنبسط النفس وترغب فيها والعسل مرة مهوعة فالنفس تنقبض وتنفر عنها (فانها) أى النفس (أطوع) أى التابعة والمنقادة غاية الانقياد (للتخييل) أى الخيال من (التصديق) لشئ لانه أغرب فما تخيله يكون غالبا عليها فتتأثر به (سيما اذا كان) الشعر (على وزن لطيف من أوزانه أو أنشد) أى قرئ (بصوت طيب) حسن فيكون حينئذ أشد تأثيرا فى النفس كما لا يخفى على من له لذة وذوق (والغرض) من الشعر (انفعال النفس) أى قبول الاثر

(بالترغيب) بأن يكون راغبا فيه والترهيب بأن يكون خائفا منه ومتنفرا عنه (وهو) أى هذا الانفعال (كالنتيجة له) أى للشعر فان النتيجة كما تلزم من قول كذلك الترغيب والترهيب يحصلان بعد اتيان المقدمات الشعرية الموجبة لهما اللازمة للقياس وليس عين النتيجة فانها قول وكل واحد منهما ليس كذلك لانه من قبيل الصفات النفسانية البسيطة (الخامس) من الصناعات الخمس (السفسطة) مشتقة من سوفا وهى الحكمة ومن اسطاء وهو التلبس ومعناه الحكمة المموهة (وهى) أى السفسطة (المؤلف من الوهميات) وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة لان الوهم فى المحسوسات ليس بغالط للحكم فانه يحكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء فانه تابع للحس وحكمه على المحسوسات صحيح صادق وأما الحكم على غير المحسوسات بأحكام المحسوسات فغير صحيح وكاذب (نحو كل موجود مشار اليه) فالحكم بالمشار اليه الذى هو من أحكام المحسوس على كل موجود سواء كان محسوسا أولا كاذب (والنفس مسخرة للوهم) أى تابعة له وللوهم استيلاء عظيم على النفس هذا دفع دخل مقدر وهو أن الوهم قوة جسمانية للانسان تدرك الجزئيات المنتزعة عن المحسوسات وهى تابعة للحس فكيف تدرك أمورا غير محسوسة فلا يحكم على القضايا التى ليست من أمور محسوسة حاصل الدفع أن الحاكم وهو النفس قد يحكم على أمور جزئية منتزعة عن المحسوسات وقد يحكم على غيرها لكن الوهم والحس يغلبان النفس فهى منجذبة اليهما ومسخرة بهما مغلوبة تحت حكمهما ولذا يتبع النفس الوهم فى الاحكام فى غير مدركاته وهذا القدر يكفى للنسبة الى الوهم ويحتمل أن يكون من قبيل الدليل بقوله (فالوهميات ربما لم تتميز عندها) أى عند النفس من الاوليات لجذب الوهم واستيلائه عليها (ولولا دفع العقل حكم الوهم بقى الالتباس دائما) يعنى لو لم يدفع العقل أيضا حكم الوهم بقى الالتباس بين الوهميات والاوليات ولا يتميز أحدهما من الآخر عند النفس دائما وأبدا ولذا ترى أكثر الناس يكون منهمكا فى الاوهام الباطلة مدة عمرهم والنجاة منه لا يكون الا بفضل الله تعالى وهو ذو الفضل العظيم ومما يعرف كذب الوهم أنه يصادم العقل فى المقدمات البينة الانتاج وينازعه فى النتيجة ويحكم بنقيض ما حكم العقل به كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع أنه يوافق العقل فى قولنا ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه المنتج قولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة ينعكس الوهم ويحكم بنقيضه (أو) المؤلف (من المشبهات بالصادقة اما صورة) وهى القضايا التى يحكم العقل بها على اعتبار انها أولية أو مشهورة أو مقبولة أو مسلمة أو مشبهة بالصادق كما يقال لصورة الحمار المنقوشة على الجدار انها حمار وكل

حمار ناهق فهو ناهق (أو) الصادقة (معنى كأخذ الخارجيات) أي التي وجودها في الخارج (مكان الذهنيات) أي التي وجودها في الذهن كقولنا الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم بالذهن وكل قائم بالذهن عرض فينتج أن الجوهر عرض (و بالعكس) أي أخذ الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث (والغرض منها) أي من السفسطة تغليط الخصم أي القاؤه في الغلط أو اسكاته وأقوى منافعها الاحتراز عنها كمعرفة السموم في الطب (والمغالطة) وهي ما يتركب من القضايا التي فسدت صورة أو مادة (أعم) من السفسطة لكونها فاسدة مادة فقط بحيث كلما تصدق السفسطة صدق المغالطة ولا عكس لوجود المغالطة بدون السفسطة في الصورة الفاسدة (فانها) أي المغالطة (الفاسدة صورة) بأن لا يكون القياس منتجا للمطلوب و يظن كونه منتجا بأن لا يكون على شكل من الاشكال لعدم تكرر الاوسط كقولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل أو لا يكون منتجا لفوات الشرائط بحسب الكم والكيف أو الجهة وان كان على شكل من الاشكال كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس فهذا القياس فاسد لعدم وجود شرائط الانتاج وهي كلية الكبرى لانها طبعية ولو أخذت كلية لم تصدق (أو مادة) وهي ان تستعمل المقدمات الكاذبة على أنها صادقة لمشابهتها اياها من حيث الصورة أو من حيث المعنى الاول فكقولنا لصورة الفرس المنقوشة على الجدار انها فرس صهال فينتج أن تلك الصورة صهال والثاني فلعدم رعاية وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس بموجود اذ ليس شيء موجود بحيث يصدق عليه أنه انسان وفرس ولا يكون الفساد في النظر الا من جهة المادة فتؤخذ المغالطة بدونها كما في الصورة الفاسدة ولا توجد سفسطة فيها فصارت أعم منها قال في الحاشية وما قيل انها القياس الفاسد صورة أو مادة ففيه أن الفاسد الصورة لا نعرفه قياسا فتأمل انتهى حاصله أن ما قال المصنف رحمه الله أولى مما قاله البعض من أن المغالطة قياس فاسد اما من جهة الصورة بأن لا يكون على هيئة منتجة لاختلال شرط بحسب الكمية أو الكيفية أو الجهة ككون كبرى الشكل الاول جزئية أو صغراه سالبة أو ممكنة واما من جهة المادة بأن يكون المطلوب و بعض مقدماته شيأ واحدا وهو مصادرة على المطلوب كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك فكل انسان ضاحك أو يكون بعض مقدماته كاذبة مشابهة للصادقة من حيث الصورة أو من حيث المعنى كما

عرفت وجه الاولوية أن الفاسدة صورة لا تسمى قياسا الا نه ليس يلزم منه قول آخر لعدم الاندراج فكيف يندرج فى القياس واليه أشار المصنف رحمه الله بقوله الفاسده ولم يقل القياس الفاسد وقوله فتأمل لعله اشارة الى أن المراد بقول القائل انها القياس الفاسد الصورة مشابهة القياس فى الصورة من الهيئة فتفكر (والمغالط) أى من يستعمل المغالطة (ان قابل بها الحكيم فسوفسطائى) *لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف الذى لا حقيقة له ومنه اشتقت السفسطة من فيلاسوفا أى محب الحكمة وسوفسطائى منسوب الى سوفسطا وهو اسم للحكمة الموهة والعلم المزخرف وانما سمى المغالط المقابل للحكيم بالسوفسطائى لانه يروج السفسطة أى الحكمة الموهة فنسب اليها (وان قابل بها الجدلى) لا الحكيم (فشاغبى) منسوب الى الشغب وهو اثارة الفتنة بالباطل حاصله أن التغاير ليس بالذات بل بالاعتبار (هذا) ها اسم فعل وذا اسم اشارة فمعناه خذه (والمؤلف من الراجح والمرجوح مرجوح) جواب سؤال مقدر وهو ان حصر الصناعات فى الخمس غير حاصر فان المركب من المختلفتين منها ليس بداخل فى شىء من تلك الاقسام فان معنى كل واحد منها لا يصدق على المختلفين فلا يندرج فى واحد منها حاصل الجواب أن المركب تابع لاخس المقدمتين كما أن النتيجة تابعة له اذ المركب من اليقينية والمظنونة مثلا داخل فى الخطابة وكذا المركب من المظنونة والموهومة سفسطة لان النتيجة موهومة فبهذا الاعتبار لا يخرج من احدى الصناعات الخمس فلا يختل الحصر قال فى الحاشية وهذه المقدمة متعلقة بالصناعات الخمس فالمركب من اليقينيات والمشهورات جدل وهكذا انتهى (فتدبر) لعله اشارة الى الدقة والله تعالى أعلم بالصواب وقيل اشارة الى أن المركب من الراجح والمرجوح ينبغى أن لا يكون راجحا ولا مرجوحا كما تقرر عندهم من أن المركب من الشىء وغيره لا يكون شيأ ولا غير شىء فتأمل ✱ خاتمة ✱ وبها يختم الكتاب (أجزاء العلوم) أى التى تتركب منها العلوم وتتوقف عليها (هى) أى الاجزاء (المسائل) وهى المطالب التى يبرهن عليها فى العلوم (والمبادى) وهى التى تتوقف عليها مسائل العلم سواء كانت تصورات كحدود الموضوعات وأجزائها وجزئياتها واعراضها الذاتية أو تصديقات فاما بينة بذاتها فتسمى علوما متعارفة كقولنا فى علم الهندسة المقادير المساوية لشىء واحد متساوية واما غير بينة بنفسها فان أذعن المتعلم بحسن الظن فى العلم تسمى أصولا موضوعة كقولنا لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان قابل بالانكار أو الشك تسمى مصادرات كقولنا لنا ان نعمل بأى بعد على كل نقطة نشاء دائرة (من الوسائل) التى يتوسل بها الوصول الى المطالب

التصورية والتصديقية وليست من أجزاء العلوم قال فى الحاشية هذا هو الحق وأما ما قيل ان أجزاء العلوم ثلاثة خطأ أو مسامحة انتهى حاصله أن القول بكون المسائل من أجزاء العلوم والمبادى من وسائلها لا من أجزائها هو الحق ومن قال ان أجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات والمبادى والمسائل فهذا القول اما خطأ كما لا يخفى أو محمول على المسامحة بأن يقال المبادى لما كانت وسيلة الى ادراك المسائل وموقوفة عليها واشتد احتياج المسائل اليها صارت كالاجزاء فعدها ههنا بالنظر الى هذه الجهة لكن عد الموضوعات من الاجزاء بالاستقلال ليس له وجه ظاهر لانه ان أريد به التصديق بالموضوعية فهو ليس من أجزاء العلوم لعدم توقف العلم عليه بل هو من مقدمات الشروع وان أريد به تصور الموضوع فهو من المبادى ليس جزأ آخر بالاستقلال وأما المسائل فهى المقاصد التى يبرهن عليها فى كل علم كقولنا الضرورية المطلقة أعم مطلقا من الضرورية الازلية فتكون من أجزاء العلوم لا محالة فافهم ﴿ خاتمة ﴾ الحمد لله الذى وفق العبد المسكين محمد مبين نور الله تعالى قلبه بنور الصدق واليقين للاتمام على حسب المرام والصلاة على سيد الانام وآله العظام وأصحابه الكرام والمقصود من هذا الشرح توضيح مشكلات المتن وكشف معضلاته وتسهيل طريق الوصول الى مخفياته وتذليل صعاب مغلقاته فما كان فى غيره من الشروح من التوضيح أورده وما كان مغلقا فتحته وما كان مجملا فصلته ومالم يكن فيها من التشريح شرحته فهذا الشرح خلاصة الشروح وفيه غاية الوضوح من أطلع عليه كان مستغنيا عن غيره بالايضاح كما استغنى عن المصباح بالاصباح ومن يطلب زيادة التوضيح على هذا الباب ولا تحصل الواضحات عنده بغير اطناب لا يحل له النظر فى هذا الكتاب اذ هو ليس من أولى الالباب ومن الله التوفيق والصلاح والفوز والفلاح وأسأل الله تعالى من فضله الاكبر ان ينفع بهذا الشرح الولد الاعز المسمى بمحمد حيدر طال عمره وبقاؤه وزاد علمه وذكاؤه ووفقه الله تعالى للاستكمال ورقاه الى معارج الكمال انه الولى المتعال ومنه الجود والافضال والعطاء والنوال

﴿ يقول مصححه محمود السمكرى الحلبى كان الله له ﴾

حمداً لمن أتحف الكون بالوجود فتبرجت ماهياته فى مرايا الصور وشيده بدعائم الجواهر وكساه حلل الاعراض فأشرق نوره وظهر ومنح النوع الانسانى غريزة العقل وزينه بحلية التصور والتصديق وألهمه الميزان القسط وجعله لهدايته أقوم طريق والصلاة والسلام على المبعوث رحمة لكل انسان الداعى الى الله تعالى بالحكمة والموعظة والاقناع بساطع البرهان وعلى آله وصحبه السالكين فى اتباع الحق أجلى المناهج الراقين فى الهداية اليه أقصى المعارج ﴿ وبعد ﴾ فان أقوى آلة يستعين الفكر بها على تصور الحقائق وأهدى سبيل يتوصل بها الى الجزم بالحكم الصادق هو فن المنطق الموسوم بعلم الميزان الذى فاق سائر العلوم العقلية فى هذا الشان وان أفيد مؤلفاته وأجداها وأزهى روضة أينعت فيها ثماره وأسناها هو شرح سلم العلوم المسمى بمرآة الشروح الذى هو لمصنفات هذا الفن كالروح لمؤلفه الامام المحقق والحبر الهمام المدقق قدوة الفضلاء الكاملين مولوى محمد ملا مبين فانه أعظم الله أجره كشف عن محيا مخدرات هذا الفن النقاب وجمع فيه من لطائف الدقائق مالذ وطاب وفصل فيه مجمله وأوضح مشكله ومعضله بعبارات رائقة واشارات فائقة فجاء شرحا شارحا للصدور والطلاب يفضى بمطالعه الى العجب العجاب فلذا أحببنا تمثيله فى قوالب الطبع لتنشر مطويات فوائده فى كل بلد وصقع متحرين فى طبعه غاية الاتقان وفى تصحيحه جهد الطاقة والامكان معتمدين فى ذلك على ثلاث نسخ بأيدينا بطبع الهند وقاظان وقد نجز طبعه بحمد الله تعالى بألطف أشكال الحروف وأسناها وأظرف الاساليب وأبهجها وأحلاها (بالمطبعة الشرفية) بالخرنفش بمصر المحمية وذلك فى مستهل شهر رجب الحالى من شهور سنة الثمانية والعشرين بعد الثلاثمائة والالف من هجرة من هو على أكمل وصف صلى الله عليه وسلم


